بررسی

وضع مالی و مالیه مُسلمین

از آغاز تا پایان دوران اُموی

تألیف

دکتر ابوالقاسم اجتهادی

استاد دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین

دکتر ابوالقاسم اجتهادی

HJ
۲۳۳
۳الف /
۴ب
۱ن

A SURVEY OF FINANCIAL SYSTEM AND THE FINANCE OF THE MUSLIMS

FROM THE BEGINNING UP TO THE END OF UMAYYAD PERIOD

ABOLQASEM EJTEHADI

Professor of the History of Islam at the Faculty of Theology & Islamic Studies, Tehran University

بها
با جلد مرغوب ۹۵۰ ریال
با جلد نرم ۶۵۰ ریال

سروش

انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

شماره ثبت ۵۹۹۸
رده بندی
تاریخ ۱۳۶۵/۱/۲۴

بررسی

وضع مالی و مالیه مسلمین

از آغاز تا پایان دوره امویان

تألیف

دکتر ابوالقاسم اجتهادی
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

سروش
تهران - ۱۳۶۳

انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

تهران ، خیابان استاد مطهری، نبش خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام‌جم

چاپ اول: ۱۳۶۳

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب درپنج هزار نسخه در چاپخانهٔ پنگوئن چاپ و صحافی شد.

همهٔ حقوق محفوظ است.

فهرست مطالب

مقدمه

بررسی مشکلات تحقیق در تاریخ اسلام و بویژه در موضوعات مالی ۱۵
مآخذی که مسائل مالی اسلام را بطور مستقل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند ۱۷
کتب تواریخ عمومی اسلامی و کتب فتوح ۲۱
کتب جغرافیائی ۲۳
تحقیقات مستشرقین و محققین مسلمان در موضوعات مالی اسلامی ۲٤

بخش اول

بررسی وضع مالی و اقتصادی بلاد عرب، ایران و روم شرقی هنگام ظهور اسلام ۲۹
فصل اول ـ وضع مالی و اقتصادی بلاد عرب ۳۱
عقاید دانشمندان عرب و غیر عرب درباره تمدن شبه جزیره عربستان ۳۱
وضع حجاز هنگام ظهور اسلام ۳۳
زندگی و نحوه تفکر بدوی ۳٤
شهرنشینی و راههای تجارتی ۳٦
موقعیت سیاسی و اقتصادی شهر مکه ۳۹
موقعیت سیاسی و اقتصادی شهر مدینه ٤۱

فصل دوم ـ وضع مالی و اقتصادی دولت ساسانی ٤٥
سابقه تاریخی ٤٥

نقد و بررسی برنظریه ارتباط بین سلطنت موروثی و عقیده بامامت خاندان علی(ع) ٤٦
وضع اجتماعی در زمان ساسانیان و آثار باقیمانده آن در دوران اسلامی ٤٩
جنگهای ایران و روم و آثار اقتصادی آن ٥٢
درامدهای دولتی در زمان ساسانیان ٥٦
تغییر نظام مقاسمه به نظام خراجی در زمان انوشیروان ٥٧
اقدامات انوشیروان در مورد مالیات سرانه و آثار باقیمانده آن در دوران اسلامی ٦٠
ایران پس از انوشیروان ٦١
ثروت خسرو پرویز و عواقب وخیم آن ٦٣
پایان دولت و تسلط مسلمین بر قلمرو وسیع ساسانی ٦٥

فصل سوم ـ وضع مالی و اقتصادی دولت روم‌شرقی ٦٧
سابقه تاریخی و عقاید مورخین درباره این دولت ٦٧
سیستم حکومت ٦٨
نظام مالیاتی رومیان در مصر ٦٩
نظارت دقیق عوامل امپراطور برجمع‌آوری مالیاتها ٧٠
اصلاحات دیوکلسین و مشکلات اقتصادی ٧٠
جنگهای داخلی و خارجی و آثار اقتصادی آن ٧١
مالیاتها ٧٤
تقسیم‌بندی اراضی بمنظور برقرار کردن مالیاتهای عمومی ٧٥
مالیاتهای منطقه‌ای بر اراضی ٧٥
مالیاتهای سرانه، اماکن مسکونی، حیوانات، مالیاتهای صنفی، مالیات براموال تجارتی، برارث، برمعاملات و عقود، بر درامد کلیساها، برای تجهیزات لشگر و مالیات به‌عنوان پیشکش ٧٦
حقوق و عوارض گمرکی ٧٧
— انحصار تجارت در دست دولت و فروش القاب و مناصب ٧٧
آشفتگی اوضاع اقتصادی و نتایج حاصله از آن ٧٨

بخش دوم

بررسی سیاستهای مالی اسلام و مسلمین ٨١
فصل چهارم ـ سیاست مالی اسلام ٨٣
نظر اسلام در باره مال ٨٣

طرق کسب مال و ملکیت مجاز از نظر اسلام	۸۳
اهمیت اسلام به هماهنگی بین درآمد و صرف نیروی انسانی	۸۷
محدودیتهای اسلام در مال از طریق برقراری حقوق واجبه	۸۹
حدود تعیین شده برای ازدیاد مال	۸۹
احتکار و ربا دو عامل برهم زننده هماهنگی بین درآمد و صرف نیروی انسانی	۸۹
رباخواری در مدینه و مکه هنگام ظهور اسلام	۹۰
مسئله قرض‌الحسنه و اهمیت آن در اسلام	۹۳
کنترل و نظارت در امر مصرف	۹۳
فصل پنجم ـ سیاست مالی مسلمین	۹۷
سیاست مالی پیغمبر(ص)	۹۷
سیاست مالی خلیفه اول	۹۸
سیاست مالی خلیفه دوم	۹۹
سختگیریهای خلیفه دوم نسبت به صحابه پیغمبر	۱۰۰
اختلاف عمر با خالد بن‌ولید	۱۰۱
اقدامات اصلاحی خلیفه دوم برای سروسامان دادن بوضع مالی مسلمین	۱۰۳
سیاست مالی خلیفه سوم	۱۰۵
وسعت نظر و سهل‌انگاری این خلیفه در صرف اموال عمومی	۱۰۵
تسلط بنی‌امیّه و قوم‌وخویشان خلیفه بر اموال و نفوس مردم	۱۰۶
اعتراض صحابه پیغمبر به روش خلیفه سوم	۱۰۸
لغو محدودیتهای خلیفه دوم و اجازه تملك اراضی در سراسر قلمرو اسلامی به صحابه	۱۰۹
آثار نامحدود این تصمیم وانحراف از سیاست مالی اسلام	۱۱۰
نتیجه انحراف و تسلط بنی‌امیّه	۱۱۵
معاویه و حکومت امویان	۱۱۶
مبارزه معاویه علیه مخالفان	۱۱۶
معاویه و زیادبن ابیه	۱۱۷
ثروت معاویه	۱۱۹
مقرر کردن مالیاتهای غیراسلامی	۱۲۱
استفاده معاویه ازاموال عمومی جهت استحکام‌بخشیدن بموقعیت حکومت خود	۱۲٤
مخارج کشور گشائی معاویه	۱۲٤
اصراف و تبذیر یزید وارث قلمرو وسیع و اموال بی‌حدوحصر معاویه	۱۲٦

سرنوشت بنی‌امیّه بعد از یزید و انتقال خلافت به مروانیها ۱۲۷
خلافت عبدالملك و تصفیه مخالفین ۱۲۸
نمونه‌هائی از سوءاستفاده طالبان حکومت از بیت‌المال مسلمین ۱۲۹
حجاج و بیت‌المال مسلمین ۱۳۱
تدابیر عبدالملك برای جبران مخارج جنگها و تقویت بنیه مالی حکومت مرکزی ۱۳۳
بالا بردن مقدار جزیه و خراج ۱۳۳
اخذ جزیه و خراج از افرادیکه طبق ضوابط شرعی نمی‌بایستی جزیه و خراج بپردازند ۱۳٤
اخذ مالیاتهای غیر شرعی ۱۳٦
شدت عمل در وصول مالیاتها ۱۳۸
خلافت عمربن عبدالعزیز و اقدامات اصلاحی این خلیفه ۱۳۸
تغییر عمال ۱۳۹
استیفای حقوق عامه و برگرداندن اموال عمومی به بیت‌المال ۱۳۹
تصمیم این خلیفه به برگرداندن فدك به بنی‌هاشم ۱٤۰
معاف نمودن مسلمانان وذمیّان مسلمان شده از پرداخت جزیه و خراج و مالیاتهای غیرمشروع ۱٤۱
کم‌کردن مخارج دولت و صرفه‌جوئی در هزینه‌های بیهوده ۱٤۳
بررسی سیاست مالی جدید عمربن عبدالعزیز و ارزیابی نتایج آن ۱٤٥
وضع خلافت و سرنوشت بیت‌المال مسلمین بعد از عمربن عبدالعزیز ۱٤۷
خلافت هشام و علاقه این خلیفه به جمع مال و ازدیاد ثروت شخصی ۱٤۹
منشأ مالی اختلافات هشام و خالدبن عبدالله القسری حاکم عراق ۱٥۳
سرنوشت خلافت اموی و سقوط خاندان ۱٥٤

بخش سوم

بررسی منابع تشریع مالیاتهای اسلامی و اولین تشکیلات مالی ۱٥۷
فصل ششم - بررسی منابع تشریع مالیاتهای اسلامی در حوادث زمان پیغمبر ۱٥۹
سریه عبدالله‌بن‌جحش و غزوه بدر و اجازه استفاده از اموال غنائم ۱٥۹
غزوه بنی‌النضیر و نزول آیات درباره اموال فیء ۱٦۱
غزوه بنی قریظه و دستور تفاوت بین سهم سوار و پیاده در تقسیم غنائم ۱٦۲
وقعه خیبر و صلح فدك و توجه به نظام مقاسمه ۱٦۳
صلح تیماء و اولین جزیه مأخوذه بنابر روایت بلاذری ۱٦۳
فتح مکه و جلوگیری از تقسیم اموال غنائم ۱٦٥
وقعه تبوك و انعقاد قرارداد جزیه با رؤسای اطراف ۱٦٦

نامه پیغمبر به ملوك حمیر دائر براصول و مقررات زکات و کیفیت فرض جزیه ۱۶۷
صلح نجران و انعقاد قرارداد جزیه ۱۶۷
اخذ جزیه از مجوس ۱۶۷

فصل هفتم ـ کیفیت تاسیس دیوان در بین مسلمین ۱۶۹
کیفیت نگهداری و مصرف اموال قبل از تاسیس دیوان ۱۶۹
عواملی که موجب شد خلیفه دوم درصدد تاسیس دیوان براید ۱۷۱
دیوان مدینه تنها یك دیوان لشگری(جیش) نبوده است ۱۷۳
وظیفه دواوین محلی و کیفیت نقل آنها بهزبان عربی ۱۷۳
نظر جهشیاری درباره دیوانها و نقد آن ۱۷۴

بخش چهارم

درآمدهای عمومی یا اموال فیء ۱۷۷
کلیاتی در باره فیء ۱۷۹
فصل هشتم ـ جزیه یا مالیات سرانه ۱۸۳
جزیه و فوائد تشریع آن ۱۸۳
تحقیق درباره کلمه جزیه ۱۸۴
سابقه تاریخی این مالیات ۱۸۵
وضع کفار قبل از قانون جزیه ۱۸۶
تحقیق درباره اولین جزیه ماخوذه در اسلام ۱۸۷
اخذ جزیه از غیر اهل کتاب و نظریه فقهاء ۱۸۸
شرایط اهل ذمّه ۱۸۹
رفتار بنی‌امیه با اهل ذمه ۱۹۰

مقدار جزیه ماخوذه ۱۹۱
رعایت بنیه‌مالی جزیه‌دهندگان در مقرر نمودن مقدار جزیه ۱۹۱
نظر ماوردی در مورد تعیین حداقل مقدار جزیه ۱۹۲
بستگی مقدار جزیه با گرفتاریهای مالی خلفا ۱۹۳
اراضی مفتوح‌العنوة و ارتباط آن با ازدیاد مقدار جزیه ۱۹۴
تقسیم جزیه‌دهندگان بدو دسته متمایز ۱۹۵

جزیه مصر ۱۹۵
دو نظریه مختلف درباره فتح مصر ۱۹۶
روایات مورد استفاده هردو نظریه ۱۹۷
نقد روایات و نتایج حاصله ۲۰۱
مقدار جزیه مصر ۲۰۴
رقم کلی درآمد مصر ۲۰۶

جزیه شام ۲۰۹
مقدار جزیه در شام ۲۰۹
رقم کلی درآمد شام و اینکه تمام آن از طریق جزیه تأمین می‌شده است ۲۱۰

جزیه عراق ۲۱۰
ضابطه خلیفه دوم جهت تعیین مقدار جزیه در عراق ۲۱۱
جزیه اهل ذهب و اهل ورق ۲۱۱
انتخاب قسمت میانی و جنوبی عراق بعنوان اولین محل اجرای ضابطه مذکور ۲۱۲

فصل نهم ـ خراج، مالیات براراضی و سابقه تاریخی آن ۲۱۵
وضع مالیات بر اراضی در بین مسلمانان قبل از آشنائی بانظام خراجی ۲۱۶
اولین آشنائی مسلمین بانظام خراجی و بکار بردن کلمه خراج بعنوان مالیات براراضی ۲۱۷
فتح سواد عراق و ایران و احتیاج مسلمین به پیاده نمودن نظام خراجی در مالیات بر اراضی ۲۱۸
مشکلات موجود در این راه ۲۱۹
تدابیر و تهور خلیفه دوم برای اجرای نظام خراجی در اراضی مفتوحه ۲۲۰
نتایج حاصله از استقرار نظام مذکور ۲۲۲
اثرات اقدام متهورانه خلیفه دوم در فقهای بعدی ۲۲۳
ضوابطی که برای پیاده کردن نظام خراجی بوسیله ۳ نفر فرستادگان خلیفه درنظرگرفته شد ۲۲۴
تفاوت اینگونه خراج با خراج ماخوذه از اهل ذمّه براساس قرارداد جزیه ۲۲۴
برخلاف ادعای عده‌ای، خراج در معنی مذکور هیچگاه به‌جای جزیه بکار نرفته است ۲۲۵
وجوه اجتماع و افتراق جزیه و خراج طبق نظر ماوردی ۲۲۶
بررسی مواردیکه ادعا شده جزیه‌و خراج در معنی یکدیگر بکار رفته است ۲۲۷

نتایج حاصله از این بررسی ۲۳۰
استعمال خراج در معنی کلی مالیات ۲۳۱
مشابهت قوانین خراج مسلمین با قوانین خراج ساسانی ۲۳۲
بررسی روایات وارده درباره مقدار خراج مقرره در اراضی سواد عراق ۲۳۳
اشاره به علل وجود اختلاف در مورد نوع فتح اراضی ۲۳۷
تقسیمات اراضی از نظر ماوردی ۲۳۷
درآمد دولت از ناحیه سواد عراق و اقوال مختلف مورخین ۲۳۹
مشکل تعیین میزان درآمد دولت از هَر منطقه و ناحیه بخصوص ۲۴۰
لیست اوّل قدامه در مورد درآمد دولت از ناحیه عراق ۲۴۵
لیست دوم قدامه در مورد درآمد هر منطقه ۲۴۷

فصل دهم ـ عشور ۲۴۹
دستور خلیفه دوم درباره اخذ عشر از اموال تجار غیر مسلمان و سابقه تاریخی ۲۴۹
اختلاف روایات در مورد اخذ حقوق اموال تجارتی از اهل ذمّه ۲۵۰
بررسی میزان درآمد از محل مذکور ۲۵۱
ارتباط کمبود درآمد با دوره فترت در تجارت ۲۵۱
معاملات روی اموال غنائم ۲۵۲
نتیجه ۲۵۳

بخش پنجم

بررسی راههای مصرف درآمدهای عمومی یا اموال فیء ۲۵۵
فصل یازدهم ـ عطایا و مقرری‌ها ۲۶۳
اختلاف نظر خلیفه دوم با خلیفه اول در مورد عطایا ۲۶۳
مقدار عطا در زمان خلیفه دوم ۲۳۴
عمومیت عطا برای عرب و غیر عرب ۲۶۵
عمومیت عطا برای لشکری و غیر لشکری ۲۶۶
شرط مفید بودن گیرنده عطا برای جامعه ۲۶۶
حداقل مقدار عطا ۲۶۶
حداکثر مقدار عطا (شرف‌العطا) ۲۶۷
ارزاق یا مقرری جنسی ۲۶۹
مواقع پرداخت عطا ۲۶۹

قطع عطا درصورت خودداری عطا گیرنده از رفتن به جنگ هنگام اعلام جهاد ۲۷۰
وضع عطا در زمان بنی‌امیّه ۲۷۱
بررسی رقم قطعی عطایا ۲۷۲

فصل دوازدهم ـ اقطاع ۲۷۵
هدف از اقطاع و اقسام آن ۲۷۵
روایات وارده در مورد اقطاعات پیغمبر(ص) ۲۷۵
روایات وارده در مورد اقطاعات خلیفه اول ۲۷۷
روایات وارده در مورد اقطاعات خلیفه دوم ۲۷۸
روایات وارده در مورد اقطاعات خلیفه سوم ۲۷۸
توجیهات فقهاءِ در مورد اختلاف روایات ۲۷۹
بررسی روایات و توجیهات ۲۸۰
اقطاعات در دوران امویان ۲۸۱
اقطاع تملیك و اقسام آن ۲۸۲
اقطاع اراضی موات ۲۸۲
اقطاع اراضی آباد (عامر) ۲۸۳
اقطاع معادن ۲۸۵
اقطاع استغلال و اقسام آن ۲۸۵

بخش ششم

بررسی درآمدها برای مصارف اختصاصی ۲۸۹
فصل سیزدهم ـ خمس ۲۹۱
غنائم یا مهمترین منبع درآمد خمس ۲۹۱
اجازه استفاده از غنائم ۲۹۲
اثرات اجازه استفاده از غنائم ۲۹۲
انواع غنائم ۲۹۳
مقرراتی که در تقسیم اموال منقول غنائم رعایت می‌شده است ۲۹۳
اسراء و سرنوشت آنان ۲۹۵
تعداد اسراء ۲۹۶
اسرای استرقاق شده ۲۹۶
سبایا ۲۹۹
اراضی ۲۹۹

اختلاف فقهاء در تخمیس اموال فیء ۳۰۰
خمس در معادن و دفینه‌ها ۳۰۲

موارد مصرف اموال خمس ۳۰٤
طرز تقسیم اموال خمس در زمان پیغمبر(ص) طبق روایات ابن عباس و ابی‌العالیه ۳۰۵
طرز تقسیم اموال خمس در زمان پیغمبر طبق روایات شیعه ۳۰۵
اختلاف اصحاب در مورد سهم ذوالقربی پس از پیغمبر ۳۰٦
عمل خلفاء نسبت به سهم مذکور ۳۰۷
عکس‌العمل بنی‌هاشم نسبت به خلفاء ۳۰۷

فصل چهاردهم زکات ۳۰۹
اختلاف در تاریخ فرض زکات و آیات دال بر وجود این فرضیه ۳۰۹
آثار این اختلاف ۳۱۱
ارتباط اختلاف مذکور با عدم توجه فقهاء به حقایق تاریخی ۳۱۲
زکات یا مهمترین منبع درآمد تعاونی در اسلام ۳۱۵
اختلاف فقهاء در پرداخت زکات به حکّام وقت ۳۱٦
هدف اسلام از مجزّا نمودن زکات از سایر ضرائب ۳۱۸
وضع زکات بعد از پیغمبر و خلفای راشدین ۳۲۰
تقسیم اموال زکوی به دو دسته ظاهری و باطنی ۳۲۰
عدم وجود دو اصطلاح ظاهری و باطنی قبل از قرن سوم ۳۲۱
اموال مورد تعلق زکات ۳۲۳

زکات حیوانات ۳۲٤
اصولی که در زکات حیوانات رعایت می‌شده‌است ۳۲٤
زکات شتر ۳۲٦
موارد اختلاف در زکات شتر ۳۲۷
زکات گاو ۳۲۸
زکات گوسفند ۳۲۹
زکات محصولات کشاورزی ۳۳۰
زکات طلا و نقره ۳۳۲

مصارف زکات ۳۳٤
اختلاف فقهاء در حدفاصل بین فقر و غنی ۳۳٥
فقیر و مسکین از نظر فقهاء و فرق بین آن دو ۳۳٦
سهم عاملین ۳۳۷
سهم مؤلفةالقلوب ۳۳۷
سهم برای آزاد نمودن بندگان ۳۳۸
سهم برای اداء دیون افرادی که قادر به ادای دین خود نیستند ۳۳۸
سهم برای کسانی که در راه خدا جهاد می‌کنند ۳۳۸
سهم ابناءسبیل ۳۳۸
لزوم صرف زکات هر محل در فقراء آن محل ۳۳۹

فهرست ماخذ ۳٤۱

فهرست راهنما ۳٤۷

مقدمه

شاید درست‌ترین سخن برای شروع، اعتراف به نواقص موجود در این اثر است. وجود این نواقص که مسلم از دیدهٔ اندك بین اهل تحقیق و فن بەدور نخواهد ماند، نه به‌علت آنست که در بررسی و تحقیق، انطور که شایستهٔ یك بحث علمی و تحقیقی است کوتاهی شده باشد؛ بلکه به‌سبب اشکال و نارسائی‌هائی است که با توجه به فاصلهٔ زمانی زیاد و کمبود زمینه، در مآخذ و منابع مربوط به اینگونه موضوعات، بخصوص در محدودهٔ زمانی قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری وجود دارد. زیرا گذشته از آنکه قدیمترین مآخذی که مورد استفادهٔ مورخین اسلامی به‌طور عموم و محققین در موضوعات مالی بالاخص قرار گرفته و بعضی از آنها خوشبختانه تا به زمان ما هم رسیده، از مؤلفات زمان عباسیان و اواخر قرن دوم می‌باشد، اکثر آنها عبارت از کتب تاریخ عمومی اسلامی است که مؤلفین در آنها بیشتر به ذکر وقایع سیاسی و شرح حال اشخاص پرداخته و جز اشارات ضمنی و جنبی، توجه مخصوصی به تاریخ مالی و وضع مالیهٔ مسلمین نکرده‌اند. این بی‌توجهی تنها نسبت به وضع مالی و اقتصادی نبوده بلکه سایر شئون مسلمین نیز مورد توجه اینگونه مورخین که تازه ناخود آگاه اولین قدم را در راه تاریخ نویسی اسلامی برمی‌داشتند، قرار نگرفته است. زیرا قبل از اسلام، تاریخ نویسی ولو به صورت ضبط وقایع هم باشد در بین اعراب وجود نداشت و هرچه عرب از وقایع گذشته می‌دانست عبارت بود از آنچه که در حافظهٔ خود به صورت افسانه نگهداری می‌کرد و به نسلهای بعد انتقال می‌داد.[1]

اولین اقدام اعراب در ضبط وقایع در حقیقت با ضبط و کتابت احادیث پیغمبر و پس از آن نوشتن سیرت شروع شد، آنهم نه‌با توجه به فوائد و اثرات تاریخی که می‌توانست داشته باشد، بلکه به‌عنوان ضبط سنت که عبارت ازقول و فعل و تقریر پیغمبر و صحابه بود و ضبط آن از لحاظ اطلاع بر احکام شرعی وفقهی یك ضرورت دینی تلقی می‌شد. به‌همین جهت درجمع ـ

۱ـ روزنتال، فرانز. *علم التاریخ عندالمسلمین*. بغداد، ۱۹٦۳ میلادی (ترجمه صالح احمدالعلی) : ص ۲۹؛ دوری، عبدالعزیز.*علم التاریخ عندالعرب*. بیروت : ص ١٦.

آوری و ضبط احادیث، در ابتداءِ هیچگونه توجّه خاصی نسبت به موضوع بخصوصی مبذول نمی‌گردید و تمام احادیث مربوط به پیغمبر و صحابه که قول و فعل و تقریر آنان جنبهٔ تشریعی داشت، بدون توجه به محتوای حدیث، یکسان و در یك درجه از اهمیت مورد توجه قرارمی‌گرفت. زیرا از نظر فقهاءِ هر حدیث در صورت صحت انتساب می‌توانست مستند یکی از احکام شرعی قرار گیرد و بهمین جهت از لحاظ اهمیت، هیچ‌گونه فرقی بین احکام شرعی نمی‌توانست وجود داشته باشد.

توجه کلی به جمع‌آوری و کتابت حدیث در زمان عمربن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی شروع شد[۲]و همانطور که در فصل «سیاست مالی مسلمین» مورد بحث قرار داده‌ایم[۳]، غیر از خلیفهٔ مذکور، سایر خلفای بنی‌امیه آنقدر نسبت به امور مالی و دنیوی از خود ضعف نشان می‌دادند که با توجه به آن، بەسختی می‌توان قبول نمود که حداقل‌احادیث مربوط به حکومت و امور مالی جمع‌آوری شده در زمان این خلفاءِ که مستند مورخین بعدی نیز قرار گرفته است، خالی از اثرات این نقطهٔ ضعف و دور از مداخلهٔ خلفاءِ جمع‌آوری و ضبط شده باشد. وجود اختلاف شدید بین روات در نحوهٔ فتح بعضی از بلاد از جمله مصر و اصرار بعضی از آنها در مفتوح العنوة نشان دادن این بلاد،[۴] با توجه به منافعی که از این طریق ممکن بود متوجه درآمد دولت و خلیفه گردد، اگر به‌راحتی نتواند وجود این اثر و مداخله راتأیید نماید، حداقل قادر خواهد بود این حدس را تقویت کند که خلفای بنی‌امیه هنگام جمع‌آوری احادیث سعی می‌کرده‌اند (در مورد اختلاف احادیثی که مستقیم و یا غیر مستقیم با امور مالی و منافع دولت و خلیفه ارتباط داشته)، آن دسته‌ای را تقویت نمایند که از لحاظ تأمین منافع و درآمد بیشتر برای آنها می‌توانست مؤثر باشد. در حالیکه وسعت و نحوهٔ اختلاف احادیث، در اکثر مسائل مالی، بەشکلی است که باتوجه به تجارتی که در مورد حدیث انجام می‌گرفته[۵] وخود می‌توانسته عامل مهمی در جعل احادیثی که مورد پسند و مطابق با منافع خریداران این‌گونه احادیث یعنی خلفاءِ و عوامل نزدیك به آنان باشد، به‌خوبی می‌تواند وجود آن اثر را تأیید و بزرگترین اشکال را در راه تحقیق و بەدست آوردن حقایق تاریخی ایجاد نماید و یا حداقل موجب شود که محقق، احادیث مربوط به امورمالی اسلام را که مستند مورخین بعدی نیز قرار گرفته و براساس آن تاریخ مالی‌واقتصادی مسلمانان را پایه‌گذاری کرده‌اند، بدون دلیل قاطع و یا قرینهٔ دال بر صحت، باشك و تردید تلقی نماید.

علاوه براین اختلاف و اشکالی که در راه تحقیق ایجاد کرده، روات، چون حوادث و وقایع مستند مسائل شرعی را به منظور هدفهای فقهی و بیان احکام شرعی در روایات خود آورده‌اند طبعاً ناخودآگاه از پرداختن بەخصوصیاتی که بتواند از نظر مورخ، کمکی به روشن نمودن تاریخ

۲ـ صبحی الصالح. *علوم الحدیث و مصطلحه*. دمشق، ۱۹۵۹: ص ۳٦،۳۷.

۳ ـ همین کتاب: ص ۹۷ به بعد.

٤ ـ همین کتاب: ص ۱۹۵ به بعد.

۵ـ علوم الحدیث صبحی الصالح: ص ٥٦.

آن حوادث و وقایع بنماید، اکثراً خودداری کرده‌اند و این امر نارسائی مشهودی در اینگونه مستندات تاریخی به خصوص مستندات تاریخی نسبت به قرن اول هجری و بالاخص در مسائل مالی که با اغراض و منافع نیز آمیخته بوده، به‌وجود آورده است.

به‌طور مسلم وجود اشکال و نارسائی مذکور سبب می‌شود که محقق در مسائل تاریخی اسلام به آسانی نتواند نسبت به مسائل مربوط به قرن اول و به ویژه مسائل مرتبط با امور مالی، نتیجهٔ تحقیق خود را با موفقیت صد در صد ارائه دهد و ناچار است چنانچه آدم منصفی باشد، قبل از هرچیز، به نواقص کارخود اعتراف نماید. ولی به‌هرحال این نکته هم مسلم است که وجود این مشکلات هم نباید مانع پاگیری در راه اینگونه تحقیقات تلقی گردد؛ زیرا امتیازی که تاریخ صدر اسلام از نظر مستندات خود دارد و می‌توان گفت کمتر تاریخی از آن برخوردار بوده، اینست که پایه و اساس آن بر سیرهٔ پیغمبر نهاده شده و مسلمانان هم، به‌عنوان یك تکلیف شرعی و دینی سعی کرده‌اند تمام خصوصیات مربوط به آن را جزء به جزء ضبط و به‌صورت حدیث و روایت به بعدی‌ها انتقال دهند. گرچه در این روایات و احادیث دست‌برده شده و احادیث مجعول و غیر مطابق با واقع در بین آنها وجود دارد ولی به‌هرحال این هم مسلم است که حقایق و واقعیات هم در بین آنها موجود است. واین وظیفهٔ محقق و مورخ است که با برقرار کردن رابطهٔ‌منطقی بین حوادث، درست را از نادرست تشخیص دهد و روایات صحیح تاریخی را ارائه نماید. این موفقیت اگرچه به سختی به دست می‌آید ولی به‌هرحال از دایرهٔ امکان خارج نیست و با توجه به همین امکان هم بوده که تابه حال محققین توانسته‌اند، بسیاری از مسائل مشکل تاریخ اسلامی را روشن نمایند.

بهر صورت مآخذ قابل استفاده برای تحقیق تاریخی در بارهٔ مسائل مالی اسلام را، از نظر کلی به ترتیب اهمیت به چهار دسته می‌توان تقسیم کرد:

اول- کتبی که مسائل مالی اسلام را راساً مورد بحث قرار داده و در قرون اوّلیه تحت عنوان خراج یا عناوین دیگر تالیف شده‌اند.

دوم- کتب تواریخ عمومی اسلامی و کتب فتوح.

سوم- کتب جغرافیائی اسلامی.

چهارم- تالیفات جدید محققین مسلمان و مستشرقین.

در مورد **دستهٔ اول** که در حقیقت مآخذ اساسی اینگونه مباحث را تشکیل می‌دهد، ابن‌الندیم در *الفهرست* در حدود ۲٦ کتاب را نام می‌برد که متاسفانه جز تعدادی انگشت‌شمار از آنها باقی نمانده‌است. به‌همین جهت بایدگفت اولین کتاب و یا حداقل قدیمترین کتابی که به‌دست ما رسیده کتاب *الخراج* ابویوسف متوفی ۱۸۲ هجری است که در زمان عباسیان، به‌دستور و یا به درخواست خلیفهٔ وقت هارون‌الرشید تالیف شده است[٦]. این کتاب اگرچه به نام *الخراج* مشهور

٦ـ ابو یوسف، یعقوب‌بن ابراهیم. کتاب *الخراج*. قاهره، سلفیه، ۱۳۵۲هجری: ص ۱.

شده ولی مباحث ایراد شده در آن تنها اختصاص به خراج ندارد و تقریباً اهم ابواب و مسائل مالی مورد احتیاج دولتها در آن موردِ بحث قرار گرفته است. کیفیت مباحث و دقتی که در آنها به‌کار رفته، به‌خوبی نشان می‌دهد که مؤلف به مناسبت شغل قاضی‌القضاتی و اطلاعات وسیع فقهی، برد قایق امورمالی و قوف کامل داشته که برخورداری از آن، جز برای کسانی که به چنین مشاغلی اشتغال داشته‌اند ممکن نبوده است.

به‌طوری که از کتاب *الخراج* مشهود است، مؤلف، بر اقوال و اعمال صحابه در امورمالی اطلاع کامل داشته و از آنها برای مستدل کردن نظریات خود استفاده می‌کرده است؛ بخصوص از نحوهٔ تصرفات خلیفه دوم در مسائل مالی، که در حقیقت با جلوگیری از تقسیم اراضی سواد و مفتوح‌العنوة بین محاربین و اقدامات مشابه آن، نقطهٔ عطفی در تاریخ مالی مسلمین ایجاد نمود. به‌همین جهت هم ابویوسف موفقیت آن خلیفه را در این امر یك توفیق الهی تلقی می‌کند و می‌گوید نتیجهٔ عمل او به‌نفع تمام مسلمین بوده است.[7]

دومین مأخذ، کتاب یحیی‌بن آدم القرشی متوفی ۲۰۳هجری است به نام *الخراج* که در فاصلهٔ کوتاهی از کتاب ابویوسف تألیف شده و از نظر محتوی، شباهت زیادی نیز باآن دارد، با این تفاوت که در کتاب ابویوسف، جنبه فقهی از جنبهٔ حدیثی قویتر و در کتاب یحیی، مطلب به عکس است و این هم مربوط به وضع خاصی بوده که هریك از دو مؤلف داشته‌اند. ابویوسف به‌مناسبت شغلی که داشته برای پاسخ به درخواست خلیفه در صدد تألیف کتابی بوده است که بتواند روشنگر احکام موضوعات مالی مورد نظر خلیفه باشد در حالیکه یحیی هیچگونه بستگی با دستگاه خلافت نداشته و فقط درصدد جمع‌آوری احادیث مربوط به امورمالی بوده است[8]. به‌همین جهت شاید بتوان، روایات یحیی را علی‌رغم اطلاعات وسیع و دقت نظر ابویوسف، دورتر از اشکالی که در ابتدای این مقدمه بدان اشاره کردیم فرض نمود و با تردید کمتری بر اطلاعات تاریخی آن تکیه کرد. زیرا حداقل این است که اگر روایات یحیی در سطح شیوخ او ، در دوران بنی‌امیه از اشکال مذکور به‌دور نبوده، یحیی آنها را همانطور که دریافت نموده، بدون هیچگونه ملاحظه و اظهار نظری نقل کرده است در حالیکه در مورد ابویوسف ملاحظهٔ موقعیت شغلی، چیزی نیست که بتوان از نظر دور داشت. به عنوان مثال، ابویوسف در مورد فدك، فقط یك روایت[9]، آنهم به صورت جنبی نقل می‌کند درحالی که یحیی، درچهار روایت[10] از فدك نام می‌برد. گرچه محتوای هر چهار روایت، ناظر به همان مطلبی است که ابویوسف بدان اشاره می‌کند و آن عبارت از اشارهٔ جزئی به‌موضع فدك هنگام فتح خیبر و اینکه خالصهٔ پیغمبر بوده است، ولی احتراز ابویوسف حتی از نقل روایات موافق مصالح حکومت در مورد فدك، به‌خوبی نشان می‌دهد که وی به هیچ وجه

۷ـ همان مأخذ: ص ۲۷.

۸ـ یحیی‌بن آدم القرشی، ابوذکریابن سلیمان. *کتاب الخراج*. قاهره، سلفیه، ۱۳٤۷هجری: ص ۱۲.

۹ـ خراج ابویوسف: ص ٥۱.

۱۰ـ خراج یحیی‌بن آدم ص: ٤۳ـ٤۱ـ۳۷ـ۳٦.

مایل نبوده است مطالبی را عنوان کند که امکان کوچکترین تصادمی با منافع خلافت در آن متصور می‌شده است و مسئلهٔ فدك از جمله آن مسائل بوده‌است. زیرا حد اکثر نیم‌قرن قبل از آن، عمربن‌عبدالعزیز نسبت به این مسئله توجه نموده بود و آن را تا حد برگرداندن به‌خاندان پیغمبر رسانده بود[11] و عنوان کردن مجدد آن مسلما به‌صلاح دستگاه نبود. گرچه سکوت هر دو مؤلف نسبت به این حادثه، نظر کلی مارا نسبت به اشکال موجود در اینگونه مآخذ و احادیث تأیید می‌کندولی احتراز ابویوسف، حتی از تکرار نام فدك ولو در ضمن روایات موافق با منافع دستگاه، ثابت می‌کند که حداقل ابویوسف بیشتر از یحیی پای‌بند ملاحظات موقعیت خود بوده است.

بعد از این دو کتاب نوبت به کتاب *الاموال* ابوعبید قاسم‌بن سلام متوفی ۲۲٤ می‌رسد که از دوکتاب فوق الذکر جامع‌تر است و مسائل مالی را با دید وسیع‌تری مورد بحث قرار داده است. با توجه به تاریخ وفات ابوعبید، کتاب او از مؤلفات اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم می‌باشد. در این تاریخ فقه وارد عصر طلائی خود شده بود و ظاهراً نظریات مختلف فقهی ایجاب می‌کرد که علاوه‌بر فصولی که فقهاءِ در کتب فقهی خود، به مسائل خراج و درآمد اهل ذمّه و سایر درآمدها و حقوق واجبه اختصاص می‌دادند، کتاب مستقلی نیز نظیر کتاب *الاموال* در مورد مسائل مالی تألیف گردد که از نظر اشتمال بر جزئیات مسائل مالی و تجزیه و تحلیل آراءِ مختلف فقهای موجود تا آن زمان جامع باشد.

گرچه هدف اصلی ازتألیف این کتاب ودو کتاب قبلی وهمچنین ایرادمسائل اهل ذمّه وخراج‌در کتب فقهی، به منظور بیان احکام فقهی بوده است ولی استشهاد و استناد مؤلفین آنان به پاره‌ای از وقایع و حوادث تاریخی جهت استنباط احکام، سبب شده است که کتب فوق بالاخص و کتب فقهی به طور عموم، در عداد مآخذ اساسی محققین در تاریخ مالی و اقتصادی اسلام، بخصوص تاریخ مالی قرن اول(که به‌کلی دور از ضبط حوادث تاریخی هنگام وقوع آن حوادث بوده) در آید.

دههٔ اول این قرن عبارت از دوران زندگی پیغمبر در مدینه، یعنی دورهٔ اصلی نزول آیات احکام و دههٔ دوم، سوم و چهارم آن، دوران خلفای راشدین و تصرفات آنها در احکام، ونیمهٔ دوم قرن هم دوران زندگی تنها ناقل آثار پیغمبر و خلفای راشدین یعنی بقیهٔ صحابه بود و به‌طور مسلم تمام حوادث و وقایع مربوط به زندگانی پیغمبر و خلفای راشدین و صحابه در این قرن، که در حقیقت به لحاظ وجود آنها قرن تشریع به حساب می‌آمد، می‌توانست از نظر فقهاءِ کمك باستنباط احکام نماید. به‌همین جهت آنها به آن حوادث استناد جسته‌اند و همین استناد سبب شده است که کتب آنها را در ردیف مآخذ تاریخی، بخصوص نسبت به قرن اول در آورد، در حالیکه خود آنها هیچگونه هدف تاریخی از ذکر حوادث مورد استناد نداشته‌اند.

البته همانطور که قبلا هم اشاره کردیم، این حوادث پس از اقدام بر تدوین حدیث، در اواخر

۱۱ـ بلاذری، احمدبن یحیی. *فتوح البلدان*. رضوان محمدرضوان، ۱۹۵۹میلادی: ص ٤٦-٤٥.

قرن اول با فاصله‌ای در حدود نیم قرن یا بیشتر پس از وقوع، به‌صورت حدیث ضبط گردید و همین فاصلهٔنسبتاً طولانی موجب شده که حوادث و وقایع تاریخی، علی‌رغم آنکه مستندفقهاء در احکام فقهی قرار گرفته، به لحاظ اشکال موجود در حدیث که بدان اشاره نمودیم، برای مورخ محقق که درصدد پیدا کردن چهرهٔواقعی حوادث است، از حد یك مادهٔ خام اوّلیه تجاوزنکند، مگر آنکه با برقرار کردن رابطهٔ منطقی بین یك حادثه و سایر حوادث، بتواند صحت آنرا به ثبوت برساند.

پس از کتاب ابوعبید نوبت به کتاب *الخراج و صنعة الکتابة* ابوالفرج قدامةبن جعفر می‌رسد که در قرن سوم تالیف شده است. قدامه ظاهراً کتابی داشته مشتمل بر آنچه دبیران و منشیان به دانستن آن محتاج بوده‌اند و کتاب *الخراج* او جزئی از آن کتاب بوده است که قسمتی از جزء ششم وهفتم‌آن،اولی توسط‌دخویه ضمن کتاب *المسالك‌والممالك* ابن‌خردادبه درسال۱۸۸۹م و دومی توسط بن‌شمس (Ben Shemesh) به صورت افست از روی نسخهٔ خطی پاریس در سال ۱۹٦٥ مستقلاً به چاپ رسیده است. اختلاف این کتاب با سه کتاب قبل، اینست که کتاب قدامه، یك کتاب فقهی نیست و به منظور هدفهای فقهی نیز تالیف نشده است بلکه کتابی است تاریخی و اجتماعی که مباحث مختلف آن می‌تواند کمك مؤثری به روشن نمودن تاریخ مالی و اقتصادی مسلمین بنماید. در این کتاب علاوه بر فصولی که به خراج اختصاص داده شده، فصل نسبتاً طویلی هم به تاریخ فتوحات اسلامی اختصاص دارد که با توجه به ارتباط مستقیم بین نحوهٔ فتح (از لحاظ مفتوح العنوة و یا مفتوح به صلح بودن) و برقراری خراج و به‌طور کلی نظام مالیاتی، به‌خوبی اهمیت این کتاب، از لحاظ کمك به روشن نمودن تاریخ مالی مسلمانان معلوم می‌گردد. در حقیقت می‌توان گفت که قدامه با ذکر خراج و فتوحات در کتاب خود، علاوه بر توجه به ارتباط مستقیم بین آن‌دو، در نظر داشته است برای اولین مرتبه و حتی چهار قرن قبل از ابن‌خلدون، مفهوم وسیعتری برای تاریخ، از لحاظ ارتباط مستقیم مسائل تاریخی با عوامل اقتصادی بیان کند. کما اینکه این ارتباط را نیز بین تاریخ و جغرافیا و تاریخ و مسائل اجتماعی برقرار کرده و فصولی از کتاب خود را به آن مباحث اختصاص داده است.

در باب یازدهم از قسمت (منزلة)پنجم، هنگام بحث از احتیاجات دیوان برید به تشریح وضع راهها و خصوصیات جغرافیائی آنها می‌پردازد و در ابواب مختلف قسمت (منزلة) ششم، ضمن بیان وضع جغرافیائی مناطق مختلف، به درآمد هر منطقه اشاره می‌کند، و در باب ششم از این قسمت، فهرست جامعی از درآمدهای نقدی و جنسی قلمرو مسلمانان در دههٔ اول قرن سوم بدست می‌دهد.

کما اینکه قسمت هشتم را در دوازده باب، به احتیاجات اجتماعی اختصاص داده و متذکر می‌شود که چرا و به چه جهت انسان، به خوراك، لباس، توالد و تناسل، مسکن، نظام اجتماعی و پول احتیاج دارد و چرا باید ملوك و فرماندهان به صفات مخصوص متصف باشند و از سیاست

معینی پیروی کنند.[۱۲]

بدین ترتیب به احتمال قوی، قدامه برای اولین دفعه، بادید وسیعتری به تاریخ توجه نموده و با آمیخته نمودن تاریخ به عوامل اقتصادی، اجتماعی و جغرافیائی، میدان وسیعتری برای بحث تاریخی به‌وجود آورده است. نظیر این دید وسیع و توجه عمیق، کمتر در تاریخ و حداقل در بین مورخین مسلمان دیده شده و شاید بتوان آنرا در قدامه و ابن‌خلدون منحصر نمود.

ظاهراً لازم است کتاب *الاحکام السلطانیه* علی‌بن محمد ماوردی را جزءِ این دسته به حساب بیاوریم، زیرا این کتاب، اگرچه به‌منظور بیان سیاست دینی و شرعی تألیف شده ولی قسمت اعظم آن، به مسائل مالی و امرخراج اختصاص دارد و می‌توان گفت در ردیف دقیق‌ترین نوشته‌هائی است که تاکنون در این موضوع نوشته شده است. ماوردی از قضات و فقهای نیمهٔ اول قرن پنجم و از دقت نظر خاصی برخوردار بوده که در کمتر کسی دیده شده است. او در کتاب خود،شاید برای اولین مرتبه، بسیاری از مسائل مربوط به امرخراج و از جمله وجوه فارقه بین جزیه و خراج و تقسیمات اراضی را، تحت ضابطهٔ معینی درآورده که تاآن زمان سابقه نداشته است. از لحاظ موضوع مورد بحث ما او بر معاصر خود، ابی‌یعلی محمدبن الحسین الفراء، صاحب کتاب*الاحکام السلطانیه* این ترجیح را دارد که در بسیاری از موارد به حوادث و وقایع تاریخی که محتوای احادیث و روایات است استناد جسته و به صرف بیان حکم شرعی و نقل اقوال فقهاءِ اکتفا نکرده است.

اما در مورد دستهٔ دوم، یعنی کتب تواریخ عمومی اسلامی، باید در درجه اوّل، از دو کتاب مفصل و طولانی یعنی *تاریخ الرسل والملوک* تألیف محمدبن جریرالطبری متوفی ۳۱۰ و *الکامل فی التاریخ* و یا *کامل التواریخ*[۱۳] تألیف علی‌بن محمد معروف به ابن اثیر متوفی ٦۳۰ (که در حقیقت بعد از سه قرن از همان طریق و روش طبری پیروی کرده است) نام ببریم. مؤلفین این کتب و امثال آن اگرچه ضبط حوادث سیاسی و جنگی را وجههٔ همت خود قرار داده‌اند، ولی غیر مستقیم و جنبی به مسائل مالی، اقتصادی و اجتماعی نیز اشاراتی دارند که می‌تواند کمك بزرگی به تحقق هدف تحقیق در این گونه موضوعات بنماید؛ کافی است که محقق، این موارد را از این تواریخ طولانی و مفصل پیدا کند و به‌صورت مواد اولیّه برای استنتاج حقایق امور، از طریق برقرار کردن رابطهٔ منطقی بین حوادث تاریخی، مورد استفاده قرار دهد. فرق این دسته از مآخذ با مآخذ دستهٔ اول، اینست که این کتب، پس از آشنائی مسلمین با فن تاریخ نویسی تألیف شده و بر خلاف کتب حدیث و فقه، تنها به نقل حوادث مورد استناد احکام شرعی نپرداخته‌اند. به‌همین جهت‌هم، ارزش تاریخی آنها به حوادث قرن اول ختم نمی‌شود و هر دوکتاب، جامعیت قابل توجهی نسبت به حوادث و وقایع تاریخی تا هنگام تألیف دارد.

۱۲- روزنتال: ص ١٦٤.

۱۳- حاجی خلیفه، مصطفی بن‌عبدالله. *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*. ترکیه، ١٩٤١میلادی: جلد دوم، ص ۱۳۸۰.

کتابخانه
بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

از امتیازات *تاریخ طبری* که سبب شده است این تاریخ را، علی‌رغم وجود تواریخ معاصر آن، نظیر *تاریخ یعقوبی* متوفی ۲٤۸ و *مروج الذهب* مسعودی متوفی ۳۱۰، درصدر مراجع محققین و مورخین قرار دهد، این است که مؤلف، روایات مختلف در بارهٔ یك حادثه را جمع آوری کرده و تا آنجا که ممکن بوده سعی کرده است، برخلاف مورخین معاصر خود، هر روایت را باسلسلهٔ سند آن نقل نماید و همین اهتمام، موجب شده است که تاریخ طبری، به‌صورت گنجینه‌ای از وثائق و اسناد تاریخی برای محققین و مورخین بعدی در آید؛ بخصوص که مؤلف به‌طور کلی مقید بوده آنچه را که می‌شنیده بدون تغییر و تبدیل، حتی با همان کلمات در کتاب خود نقل کند. البتّه کثرت روایات و همچنین وجود روایات مختلف در بارهٔ یك حادثه، خودبه‌خود موجب می‌شود که تمام روایات نقل شده در تاریخ طبری نتواند صحیح و به یك درجه از اعتبار باشد و به‌طور مسلّم خود مؤلف هم، چنین نظری از نقل این همه روایات مختلف المضمون نداشته، بلکه نظر او فقط جمع‌آوری و نقل تمام روایات و اخبار با سلسلهٔ سند آنها بوده و نقد و تحقیق در صحت و عدم آنرا به محققین بعد واگذار کرده است. به همین دلیل محققین و مورخین تاریخ اسلام، روایات طبری را زیاد مورد نقد قرار داده و در بارهٔ صحت و عدم صحت آنها تحقیق کرده‌اند. کما اینکه اخیراً هم تحقیق بسیار جالبی در مورد روایات منقوله از سیف‌بن عمر در بارهٔ عبدالله‌بن‌سبأ توسط دانشمند گرامی آقای عسکری انجام شده که طی آن ایشان با روشنی عالمانه و دقیق روایات مذکور را مورد نقد قرار داده و نتیجه گرفته‌اند که عبدالله‌بن‌سبأ مخلوق فکر سیف بوده است.[۱٤]

از مورخین همدورهٔ طبری که توجه زیادی به مسائل مالی و اقتصادی نموده، محمد بن‌عبدوس جهشیاری مؤلف کتاب *الوزراء والکُتّاب* است. همانطور که از نام کتاب بر می‌آید، هدف اصلی از تألیف آن، معرفی و شناساندن دبیران و وزراء در دولت اسلامی بوده است، ولی مؤلف به مناسبت‌های مختلف، اطلاعات پر ارزشی نیز، راجع به خراج، دیوان، نظام مالی و درآمدها در دوران مختلف به‌دست داده که موجب شده است، علاوه بر هدف اصلی مؤلف، کتاب مذکور روشنگر بسیاری از مسائل مالی و اقتصادی تا زمان تألیف نیز باشد. گرچه مطالب این کتاب بیشتر مربوط به دوره عباسیان است و کمتر به دورهٔ خلفای راشدین و امویان پرداخته است ولی با توجه به کمبود زمینهٔ اطلاعات مالی در مورد این دو دوره، نباید اهمیت اشارات این کتاب را کمتر از تفاصیل آن نسبت به دورهٔ عباسی تلقی نمود.

از جمله کتب تاریخی قرون بعد از طبری که به‌علت توجه خاص به مسائل مالی و اقتصادی در ردیف این دسته از مآخذ می‌توان نام برد، یکی کتاب *المواعظ والاعتبارفی الخطط و الآثار* تألیف احمد بن‌علی المقریزی متوفی ۸٤۵ هجری و دیگری *المقدمه* تألیف عبدالرحمن‌بن محمد معروف به ابن‌خلدون متوفی ۸۰۸ هجری است که اولی به تاریخ مصر اختصاص دارد و حاوی اطلاعاتی در بارهٔ تاریخ خراج و مسائل مربوط به مصر می‌باشد که در کمتر کتابی نظیر آنرا

۱٤ـ عسکری، مرتضی. *عبدالله‌بن سباو و اساطیر اخری*. بغداد، ۱۳۸۸هجری: جلد اول، ص ۳۵ به‌بعد.

می‌توان پیدا کرد و دومی جامع‌احکام، اخبار و معلومات مختلفی است که مؤلف در بارهٔ تاریخ عمومی، خراج، دواوین، نقود و سیاست‌های مالی و عوامل مؤثر در آن و سایر مسائل تاریخی جمع‌آوری کرده و از آنها در روشن نمودن مسیر تاریخ استفاده کرده است. همانطور که قبلا هم اشاره کردیم، این روش، یعنی استفاده کردن از عوامل و علوم مختلف برای روشن کردن مسائل تاریخی، شاید منحصر به قدامة بن‌جعفر و ابن‌خلدون بوده است، با این تفاوت که شعاع دید و موضوعات مورد بحث قدامه، به اندازهٔ ابن‌خلدون وسعت نداشته و چنانکه از کتاب *المقدمه* بر می‌آید، موضوعات مورد بحث ابن‌خلدون، علاوه بر تنوع، از کلیات بیشتری که تمام رشته‌های مختلف تاریخ را شامل می‌شود برخوردار می‌باشد. بااینکه اطلاعات ابن‌خلدون در امور مالی مسلمین اکثر ماخوذ از گذشتگان و به خصوص ماوردی است ولی به هرحال از همان امتیاز و خصوصیت و یا به عبارت دیگر اصالت فکر و ابتکاری برخودار است که کتاب *المقدمه* او نسبت به سایر کتب دارد.

در بین کتب فتوح نیز کتاب *فتوح البدان* تالیف احمدبن یحیی البلاذری متوفی ۲۷۹، اگرچه در درجهٔ اول به منظور وصف فتوح نوشته شده ولی به علت اشارات فراوان به مسائل مالی و عمرانی، درصدر مآخذی قرار گرفته است که واقعاً می‌تواند کمك شایسته‌ای به تحقیق در اینگونه موضوعات بنماید. از بلاذری دو کتاب مهم، یکی *فتوح البلدان* و دیگری *انساب الاشراف* در دست است که اولی بر اساس اقالیم و مقاطعات و دومی بر اساس خانواده‌ها و شخصیتهای مهم تنظیم شده و هر دو کتاب، حاوی اطلاعات پر قیمت تاریخی است که مؤلف ، آنها را از مورخین اولّیه اسلامی کسب کرده است. گرچه همچنانکه از رجال سند هر دو کتاب بر می‌آید، اکثر اطلاعات بلاذری مستند به روایاتی است که مورد استفاده طبری نیز قرار گرفته است ولی اهتمام فوق‌العاده مؤلف به مسائل مالی، اقتصادی، اجتماعی، عمرانی و همچنین روایت اخباری که در طبری نیامده، نشان می‌دهد که مؤلف مآخذ دیگری هم در دست داشته و همین امر هم موجب شده است که کتاب *فتوح البلدان* او در درجهٔ اول و کتاب *انساب الاشراف* در درجهٔ دوم از یك امتیاز فوق‌العاده‌ای نسبت به موضوعات مالی برخوردار باشد.

در مورد دستهٔ سوم یعنی کتب جغرافیای اسلامی می‌توان از کتاب *البدان* یعقوبی متوفی ۲۸٤، *المسالك و الممالك* ابن خردادبه متوفی ۳۰۰، *الاعلاق النفیسه* ابن رسته متوفی اوائل قرن چهارم، *المسالك الممالك* اصطخری متوفی اواخرقرن چهارم، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* مقدسی متوفی قرن‌پنجم و*صورة الارض* ابن‌حوقل متوفی قرن پنجم نام‌برد. ولی باید کتاب ابن خرداد به را، درصدر این دسته قرار داد؛ زیرا او از دانشمندان قرن سوم و معاصر قدامةبن جعفر است و علاوه بر قدمت‌زمانی، نسبت به سایرین، توجّه بیشتری هم به مسائل مالی نموده وهنگام ذکروضع جغرافیائی هرمنطقه اطلاعات نسبتاً مفصلی نیز درمورد خراج آن‌منطقه بدست می‌دهد. بخصوص نسبت به سواد عراق (که در حقیقت قسمت اعظم منبع درآمد دولت را تشکیل می‌داده) توجه بیشتر مبذول داشته و مقدار درآمد هر ناحیه را از جنس و نقد جدا جدا ذکر

کرده و از مجموع آنها، فهرست مقدار درآمد کلی دولت را از این منطقهٔ پربرکت و سایر مناطق استخراج کرده است.

این فهرست و همچنین فهرستهای جهشیاری در کتاب *الوزراء والکتّاب* ، قدامه در کتاب *الخراج* و ابن‌خلدون در کتاب *المقدمه* اگرچه مربوط به قرن سوم و زمان عباسیان است ولی مشابهت ارقام درآمد در زمان عباسیان باپعضی ارقام باقی‌مانده از زمان خلفای راشدین و امویان به‌خوبی نشان می‌دهد که وجود این فهرستها چگونه می‌تواند کمك شایانی به استخراج مقدار تقریبی درآمد دولت در دو قرن اول هجری نیز بنماید.

اما در مورد **دستهٔ چهارم** از ماخذ، یعنی مؤلفات مستشرقین و محققین مسلمان، باید گفت در نیم‌قرن اخیر، تحقیقات فوق‌العاده پرارزش ولی پراکنده به وسیله بعضی از دانشمندان شرق و غرب در باره پاره‌ای از مسائل مالی و اقتصادی اسلام به طور مستقل و یا در ضمن تحقیق سایر مسائل و وقایع تاریخی انجام گرفته که اهم آنها به قرار زیر است:

الف۔ تحقیقات مستقل

۱۔ جلد دوم از کتاب *تاریخ‌التمدن الاسلامی*، تالیف جرجی زیدان

۲۔ تحقیقات بیکر (Beker. C.) در مورد بیت‌المال و جزیه در دائرة المعارف الاسلامیة.

۳۔ کتاب *Conversin and the Poll Tax in Early Islam* تالیف دانیل دنت (Dennet. D. C.).

٤ ۔ کتاب *دراسات فی تاریخ العراق الاقتصادی فی‌القرن الرابع الهجری*، تالیف دکتر عبدالعزیز الدوری.

۵۔ کتاب *التنظیمات الاجتماعیة والاقتصادیة فی‌البصرة فی القرن الاول الهجری*، تالیف دکتر صالح احمدالعلی.

٦۔ کتاب *الخراج و النظم المالیة الاسلامیة*، تالیف دکتر محمد ضیاالدین الریس.

۷۔ کتاب *Islamic Taxation in the Classic Period* تالیف لوکه‌گارد (Lokkegaard.)

۸۔ کتاب *النظام المالی الاسلامی المقارن*، تالیف دکتر بدوی عبداللطیف.

بـ۔ تحقیقات غیر مستقل

۱۔ کتاب *Annali dell Islam* تالیف لئون کیتانی (Caetani. L.).

۲۔ کتاب *Das Arabishe Reich und Sein Sturz* تالیف ولهاوزن (Wellhausen. J.).

۳۔ کتاب *تاریخ الاسلام السیاسی*، تالیف حسن ابراهیم‌حسن.

٤۔ کتاب *النظم الاسلامیة*، تالیف حسن ابراهیم‌حسن و علی ابراهیم‌حسن.

با اینکه این کتب و امثال آنها که مادر اینجا ذکر نکرده‌ایم، همه از آثار تحقیقی و ارزشمند هستند و مؤلفین هر یك، قسمتی از مسائل مالی و اقتصادی اسلام و مسلمانان را راساً و یا به‌طور ضمنی مورد تحقیق و تتبع قرار داده‌اند، ولی متأسفانه از نظر روشن کردن وضع‌مالی و

مالیه مسلمانان که هدف اصلی ما را در این تألیف تشکیل می‌دهد وافی به غرض نمی‌باشند. زیرا اکثر آنها به نقل و تلخیص و یا تجدید و توضیح محتویات کتب فقهی بخصوص کتاب *الاحکام السلطانیه* ماوردی پرداخته‌اند، بدون آنکه توجه به مآخذ اصلی اینگونه کتب، یعنی احادیث و اشکال موجود در آنها داشته باشند. در اکثر این آثار، بسیاری از مسائل بصورت اصلی مسلّم تلقی شده، در صورتی که دقت بیشتر می‌تواند ثابت‌کند که این اصول مسلم هم می‌تواند قابل تردید باشد. به عنوان مثال، از نظر محققین در اینگونه مسائل، جزیه و خراج در قرون اولّیه دارای مفهومی مشترك بوده و هر یك در معنی دیگری به‌کار می‌رفته است، در حالیکه ما در مقالهٔ «تحقیقی در بارهٔ خراج[۱۵]» ثابت کرده‌ایم که با توجه به آثار کاملاً متفاوتی که برای هریك از این دو، از لحاظ حکم شرعی، مترتب می‌شده، اشتراك در مفهوم آنهم با آن وسعتی که مورد نظر اینگونه محققین است، نمی‌توانسته درست باشد و اکنون نیز متذکر می‌شویم که قبول این اشتراك در مفهوم و مسائل نظیر آن به‌عنوان اصول مسلمه، چیزی نیست جز اکتفا به نصوص فقهی و عدم توجه به ارتباط منطقی بین حوادث تاریخی و همچنین عدم توجه به ارتباط زیاد بین موقعیت‌های سیاسی و اقتصادی با مسائل فقهی که هر یك به نوبهٔ خود می‌توانسته است عامل مهمی در به‌وجود آوردن نظریات فقهی و یا تغییر مسیر احادیث که ماخذ اصلی فقهاء است باشد.

عدم توجه به ارتباطات مذکور از طرف افرادی که مسائل مالی را به‌طور جنبی و در ضمن تحقیق در سایر مسائل تاریخی مورد بحث قرار داده‌اند امری است تا اندازه‌ای طبیعی و قابل قبول؛ ولی این بی‌توجهی از طرف افرادی که تحقیق در مسائل مالی اسلام بخصوص جزیه و خراج را وجهٔ همت خود قرار داده‌اند، نظیر دانشمند محقق دانیل دنت که به تحلیل جزیه و آثار آن پرداخته و الحق تحقیقی عالمانه نموده است و همچنین دکتر عبدالعزیزالدوری که تاریخ اقتصادی عراق را مورد بحث قرار داده و همینطور تمام افرادی که مسائل خراج و جزیه را رأساً مورد تحقیق قرار داده‌اند، چیزی نیست که شگفتی ایجاد نکند. بههمین جهت ما برای احتراز از این مشکل، برآن شدیم که در تنظیم مباحث کتاب، فصل چهارم و پنجم را به بیان سیاست مالی اسلام و سیاست مالی مسلمین و فرق بین آن دو و انحرافی که در سیاست مالی مسلمین از سیاست مالی اسلام ایجاد شده و در نتیجه اثری که در مسائل تاریخی به‌طور کلی و تاریخ مالی بالاخص از خود بجای گذاشته اختصاص دهیم.

البته این را نباید انکار کرد که در بین این مؤلفات کتاب *تاریخ التمدن الاسلامی* جرجی زیدان (جلد دوم) و از آن بیشتر کتاب *الخراج و النظم المالیة* دکتر ضیاء الدین الریس، از لحاظ هدف با کتاب حاضر همگامی نزدیك دارد. بخصوص کتاب اخیر که واقعاً اثری محققانه و در نوع خود بی‌نظیر است و بیشتر از کتاب اول، مورد استفادهٔ این جانب قرار گرفته است. زیرا کتاب جرجی زیدان علی‌رغم آنکه یك اثر پر قیمت و نتیجهٔ زحمات زیاد این دانشمند عالی مقام است که برای اولین‌بار دست به چنین اقدام بی‌سابقه‌ای زده، از مؤلفات بیش از نیم قرن پیش است و در این

۱۵ـ *مقالات و بررسیها*، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر پنجم و ششم: ص ۲۵ به‌بعد.

مدت تحولی زیاد در مسائل مورد بحث کتاب پیدا شده و تحقیقات دانشمندان وجههٔ بسیاری از مسائل تاریخی را دگرگون کرده است. به‌همین جهت بسیاری از مسائل و از جمله تعاریف و احکام خراج و جزیه که از نظر مؤلف امری مسلم و بدون چون و چرا تلقی می‌شده به‌طوری که در بسیاری از موارد احتیاج به‌ذکر مأخذ هم نمی‌دیده، امروز به‌صورت مسائل قابل بحث و تردید درآمده است. علاوه بر آنکه جرجی زیدان در دادن ارقام، دقت لازم را مبذول نداشته و بعضاً ارقامی را عنوان کرده که نه تنها با هیچیك از مآخذ موجود تطبیق نمی‌کند، نمی‌تواند هم با توجه به ارقام باقی ماندهٔ از آن زمان، ارقام درستی باشند. همانطور که در جای خود متذکر خواهیم شد، جرجی‌زیدان بدون ارائه مأخذ رقم کلی درآمد دولت را از اراضی سواد عراق در زمان حجاج ۱۸۸۰۰۰۰۰۰[16] درهم ذکر می‌کند، در حالیکه این رقم، حداقل ۵۳میلیون درهم بیشتر از بزرگترین رقم درآمدی است که در زمان عبیدالله‌بن زیاد برای سواد عراق نقل کرده‌اند. ازدیاد درآمد آنهم با این تفاوت فاحش، با مشکلاتی که حجاج از لحاظ اسلام آوردن اهل ذمه و فرار آنها از پرداخت مالیات داشته است، نه تنها امکان نداشته، بلکه بعضی از مورخین آنرا، به‌علت سیاست غلط حجاج تا به هیجده میلیون درهم[17]، هم تنزل داده‌اند؛ علاوه بر آنکه رقم عنوان شده از طرف جرجی‌زیدان در هیچیك از مآخذ مورد استفاده این مؤلف وجود ندارد.

بر خلاف کتاب جرجی‌زیدان، کتاب دکتر ضیاء الدین الریس، از تحقیقی عالمانه و دقت نظر فوق‌العاده‌ای برخوردار است که در کمتر اثری در اینگونه موضوعات، نظیر آنرا می‌توان یافت. بخصوص که این محقق دانشمند، همانطور که وظیفهٔ یك مورخ محقق است، به روابط منطقی بین حوادث تاریخی و عوامل مؤثر اقتصادی آن توجه داشته و با این توجه، به تحقیق مسائل مورد بحث و نقد و مناقشهٔ آرای مختلف مورخین گذشته و حال پرداخته است. یکی از آثار گویای این توجه، باب اول این کتاب است که مؤلف در طی دوفصل آن، درصدد برآمده است به نحو مختصر و مفید، وضع دو دولت ایران و روم را از نظر مالی و اقتصادی هنگام ظهور اسلام، ضمن ارائه تاریخ مختصری از هر دو دولت، روشن نماید. زیرا بیشتر متصرفات مسلمین در خارج از عربستان، قبل از فتح جزء قلمرو این دو دولت بود و شناسائی وضع مالی و اقتصادی این دو دولت به‌طور مسلم، می‌تواند کمك شایانی به شناسائی وضع مالی و اقتصادی آن بلاد که با همان خصوصیات و همان مردم، بعد از فتح، جزء قلمرو مسلمین درآمد و مردم آن نیز یا مسلمان شدند و یا به‌صورت اهل ذمّه در تحت حمایت مسلمین قرار گرفتند بنماید.

چون این اقدام، یعنی شناسائی وضع‌مالی و اقتصادی دو دولت ایران و روم هنگام ظهور اسلام به نحوی که بتواند مقدمه برای بررسی تاریخ مالی و اقتصادی مسلمانان قرار گیرد، قبلاً از طرف کسی انجام نشده بود، هنگام طرح‌ریزی کتاب حاضر، این ضرورت به‌خوبی حس می‌شد که باید در حد یك مقدمه به بررسی وضع مالی و اقتصادی آن دو دولت بپردازیم. هنوز این بررسی

۱٦- جرجی زیدان. *تاریخ التمدن الاسلامی*. مصر، دارالهلال، ۱۹۵۸میلادی، چاپ سوم: جلد اول، ص ۲۳۳.

۱۷- ابن خردادبه، عبیدالله. *المسالك و الممالك*. لیدن، ۱۸۸۹میلادی: ص ۱٤.

پایان نیافته بود که در کمبریج انگلستان به‌وسیلهٔ یکی از استادان دانشکدهٔ خاور شناسی دانشگاه کمبریج به کتاب آقای الریس راهنمائی و متوجه شدم که مؤلف محترم، مدتها قبل، این راه نیم رفته را در مورد شناسائی آن دو دولت به‌نحوی مطلوب و با دقتی فوق‌العاده زیادتر و از طریق همان مأخذی که مورد استفادهٔ اینجانب بود پیموده است. به‌همین جهت بهتر دیدم که از این تحقیق عالمانه در تکمیل این بررسی استفاده نموده و طبق طرح تنظیمی، فصلی هم به‌منظور شناسائی وضع مالی و اقتصادی عربستان هنگام ظهور اسلام اضافه کنم. زیرا همانطور که وضع مالی ساکنین متصرفات مسلمین در قلمرو دو دولت ایران و روم شرقی نمی‌توانست منفك از آثار اقتصادی این بلاد قبل از فتح مسلمین باشد، همچنین وضع مالی و اقتصادی عربستان هنگام ظهور اسلام هم نمی‌توانست در وضع اقتصادی و مالی مسلمانان اولیه که اکثراً عرب بودند و با زندگانی ساده و بیابان گرد عربستان پرورش یافته و خو گرفته بودند بی‌تأثیر باشد. به همین دلیل، فصل اول کتاب را، به‌علت آنکه پیغمبر اسلام (ص) در بلاد عرب پرورش یافته، برگزیده شده و بالاخره پایهٔ این دولت عظیم را در آنجا نهاده است، به بررسی وضع مالی و اقتصادی این بلاد هنگام ظهور اسلام اختصاص داده و در فصل دوم و سوم به‌ترتیب به بررسی وضع مالی و اقتصادی دولتهای ایران و روم شرقی پرداخته‌ایم. گرچه در دو فصل اخیر همانطور که اشاره شد مقدار زیادی بر تحقیقات ارزشمند آقای الریس تکیه کرده‌ایم ولی ایجاب می‌کرد که علی‌رغم اعتماد موجود مجدداً به اصل مأخذ مورد استفادهٔ ایشان مراجعه نموده و به‌مناسبت وضع کتاب تغییراتی نیز در مطالب آن بدهیم، بخصوص در فصل مربوط به بررسی وضع اقتصادی ایران که طبعاً امکان تحقیق وبررسی آن برای یك ایرانی بمراتب بیشتر از یك بیگانه است. به‌همین دلیل می‌توان ادعا کرد که این بررسی در این کتاب تفاوت فاحشی با کتاب آقای الریس دارد ولی امانت علمی ایجاب می‌کند که علی‌رغم این تفاوت، برای تحقیق ایشان حق تقدم قائل شده و خود را در این بررسی مدیون آقای الریس بدانم، بخصوص در فصل مربوط به شناسائی وضع اقتصادی روم شرقی هنگام ظهور اسلام که چون مطالب تهیه شده کاملاً وافی به غرض ما بود، تماماً بر نوشته‌های ایشان تکیه و فقط برای احتیاط بیشتر، به تطبیق مطالب با مراجع داده شده پرداخته‌ایم.

مطلب دیگری که متأسفانه در تحقیقات دانشمندان و محققین تاریخ اقتصادی اسلام کمتر به‌آن توجه شده، تفاوت فاحشی است که بین سیاست مالی اسلام و سیاست مالی مسلمین که بعد از پیغمبر و خلفای راشدین از آن پیروی می‌کرده‌اند وجود داشته است. آثار حاصله از این تغییر سیاست و یا انحراف، چیزی نیست که بدون توجه به‌آن، بتوان زمینهٔ آماده‌ای برای شناختن تاریخ اقتصادی و مالی اسلام و مسلمین فراهم نمود. به‌همین جهت در کتاب حاضر فصل چهارم را به بیان سیاست مالی اسلام و فصل پنجم آنرا به تشریح سیاست مالی مسلمین و کیفیت انحراف آن از سیاست مالی اسلام و آثار نامطلوب حاصله اختصاص داده و با این زمینهٔ آماده سعی کرده‌ایم در بقیهٔ فصول به بیان انوع درآمدها و مخارج و حساب خرج‌و دخل و مالیه

این مملکت پهناور بپردازیم.

گرچه (همانطور که در ابتدای این مقدمه اعتراف نمودم) این اثر، با توجه به علل و مشکلات یاد شده، خالی از نقص نیست و به هیچ‌وجه نمی‌تواند و چنین توقعی هم در بین نیست که در عداد آثار علمی، در زمینه تحقیقات اسلامی قرار گیرد. ولی این امیدواری هست که با ویژگی مطالب عنوان شده، حداقل بتواند، از لحاظ طرز تفکر تاریخی و توجه به ارتباط منطقی بین حوادث تاریخی و عوامل اقتصادی، زمینهٔ آماده‌تری، برای تحقیقات محققین آینده، که می‌خواهند در طریق شناسائی تاریخ اقتصادی اسلام قدم بردارند، فراهم نماید.

در پایان لازم می‌داند که توجه خوانندگان محترم را به این نکته جلب نماید که این کتاب یك تألیف فقهی و برای نتیجه‌گیری فقهی نیست و مؤلف هیچگاه در صدد اظهار نظر در مسائل فقهی و بیان نظریات فقهاء به صورت جامع و مانع نبوده و در خود هم چنین صلاحیتی را نمی‌بیند اگر گه‌گاه به نظریات فقهی اشاره شده فقط بعلت اثری بوده که اینگونه نظریات در روند تاریخی مسائل مالی داشته و لازم بوده‌است در بررسی آن مسائل به نظریات فقهی نیز اشاره شود.

ومن الله التوفيق و عليه التكلان

ابوالقاسم اجتهادی

بخش اول

بررسی

وضع مالی و اقتصادی بلاد عرب، ایران وروم شرقی هنگام ظهور اسلام

فصل اول

بلاد عرب

مراد ما از بلاد عرب، محدودهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان است، البته به‌استثنای قسمتهای مجاور دو دولت ساسانی و بیزانس، نظیر حیره، مرکز لخمیها و حوران و بلقا، مرکز غسانیها که دراثر همین مجاورت، به‌صورت بلادی نیمه‌متمدن و نیمه‌مستقل درآمده بودند و درحقیقت تابع و دست‌نشاندهٔ دو دولت بزرگ به‌شمار می‌آمدند و از لحاظ مالی و اقتصادی نیز به آنها بستگی داشتند.

درمورد زندگی و تمدن مردم عربستان (علاوه‌برآنکه منابع و مآخذ متقنی در دست نیست و آنچه هم هست، مربوط به قرون بعد از اسلام است) تمام مورخین بریك عقیده نیستند. مورخین عرب سعی کرده‌اند سابقه و اصالت تمدن عرب را بیش از آنچه بوده نشان دهند و مورخین و دانشمندان غیرعرب برآن برآمده‌اند که ثابت کنند تمدنی که عرب در بعضی از مناطق انگشت‌شمار داشته، درنتیجهٔ ارتباط با کشورهای متمدن همجوار به‌دست آورده و اصالتی نداشته است. برای نمونه، نظریهٔ دوتن از محققین معاصر را در زیر نقل می‌کنیم:

دانشمند محقق آقای دکتر زرین‌کوب، اعراب و عربستان را تحت عنوان «صحرانشینان» چنین وصف می‌کند:

> جزیرهٔ خشك و بی‌آب و گیاه عرب، با آن هوای گرم و سوزانی که همه‌جا جز در جاهای کوهستانی آن هست البته برای زیست مردم جای مناسبی نبود. از این‌رو بود که از دیرباز تمدن و فرهنگ در آنجا جلوه‌ای نکرده بود و گذشته از پاره‌ای از نقاط که از آب و گیاه بهره داشت یا جاهایی که در سر راه تجارت واقع بود درسراسر این بیابان فراخ‌زندگی شهرنشینی هیچ‌جا رونق نیافته بود.
>
> گذشته از نواحی کوهستانی جنوب، که از یمن تا عمان امتدادداشت،درکناره‌های بادیه، مجاور شام و بین‌النهرین نیز از قدیم شهرهای کوچکی می‌بود که اعراب در آن سکونت می‌داشتند. شهرهائی مانند مکه و یثرب و طائف و دومةالجندل نیز جنبهٔ بازرگانی

داشت و بر سر راه تجارت بود. باقی این سرزمین پهناور جز ریگهای تفته و بیابانهای فراخ چیزی نداشت. و اگر گاه چشمه‌ای کوچك از خاك می‌جوشید و سبزه‌ای پدید می‌آمد عرب بیابان‌نشین با شترها و چادرهای خویش همانجا فرود می‌آمد. زندگی این خانه‌بدوشان بیابانگرد البته به غارت و تطاول بسته بود و در سراسر صحرا، قانون جز زور و شمشیر نبود. عربان که از دیرباز در چنین سرزمینی می‌زیستند ناچار مردمی وحشی‌گونه و حریص و مادی می‌بودند.

جز آزمندی و سودپرستی هیچ چیز در خاطر آنها نمی‌گنجید. هرگز از آنچه مادی و محسوس است فراتر نمی‌رفتند و جز به آنچه شهوات پست انسان را راضی می‌کند نمی‌اندیشیدند. از افکار اخلاقی آنچه بدان می‌نازیدند مروّت بود و آن نیز جز خودبینی و کینه‌جوئی نبود. شجاعت و آزادگی که در داستانها به آنها نسبت داده‌اند همان در غارتگری و انتقامجویی به‌کار می‌رفت، تنها زن و شراب و جنگ بود که در زندگی بدان دل می‌بستند.

از اینها که می‌گذشت دیگر هیچ توجه و عنایتی به عالم معنی نمی‌داشتند. آداب و رسوم زندگی شهری را به‌هیچ‌وجه نمی‌توانستند بپذیرند. در غارتها و چپاولهائی که احیاناً بر شهرهای مجاور می‌کردند همه‌جا با خود ویرانی و فساد می‌بردند. از وحشی‌خوئی و درنده‌طبعی بسا که به‌قول ابن‌خلدون سنگی را از بن عمارت برمی‌کندند تا زیر دیگ بگذارند یا انکه تیر سقف را بیرون می‌کشیدند تا زیر خیمه نصب کنند.

این فرمانروایان صحرا که از تمدن و فرهنگ بی‌بهره بودند، در دوره‌ای که تمدنهای بزرگ دنیای قدیم شکوه و عظمت داشته است، اگر جز قتل و غارت و راهزنی کاری داشته‌اند حفظ راههای بازرگانی و بدرقهٔ کاروانهای تجارتی بوده است. بنابراین هرچند استیلا براین صحراهای فراخ بی‌آب و گیاه آن قدر را نداشته است که دولتهای بزرگ قدیم چون مصر و بابل و ایران و روم بدان چشم طمع بدوزند اما برای حفظ جان قافله‌های تجارتی هم از دیرباز کشورگشایان قدیم این فرمانروایان صحرا را در خدمت خویش گرفته‌اند[۱].

دانشمند مشهور عرب جرجی زیدان در کتاب *تاریخ‌التمدن الاسلامی*، تحت عنوان «العرب والتمدن» درمورد اصالت تمدن اعراب چنین می‌گوید:

بعضی از دانشمندان فرنگی چنین گمان کرده‌اند که اعراب‌هیچگونه بهره‌ای در به‌وجود آوردن تمدن اسلامی نداشته‌اند بلکه این تمدن آمیخته‌ای از دو تمدن قدیمی ایران و روم است که اعراب آن را بر بقایای آن دو تمدن بنا نهاده‌اند، زیرا آنها، نه قبل از اسلام و نه در دوران اسلامی نتوانسته‌اند از خود تمدنی به‌وجود آورند. درحالیکه به‌عقیدهٔ

۱ـ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین. دو قرن سکوت. تهران، چاپ سوم، ۱۳٤٤: ص ۵ و ٤.

ما، اعراب در ردیف پراستعدادترین ملل برای قبول و یا پایه‌گذاری تمدن هستند و هیچگونه عقب‌ماندگی نه در گذشته و نه درحال، نسبت به سایر ملل متمدن عالم نداشته‌اند. آشنائی با تمدن اسلامی، اولین آشنایی عرب با تمدن نبوده‌بلکه بنی‌حمیر و کهلان و سبأ، در زمانهای خیلی قدیم علاوه‌براینکه واسطهٔ برقراری عقد تجارت بین شرق و غرب بودند، خود نیز در توسعهٔ وسائل آن کمك می‌کردند. اضافه‌برآن در نژاد عرب، چیزی که مانع پذیرش تمدن باشد وجود ندارد، زیرا آنان، همنژاد و برادران آشوریها، کلدانیها و فینیقیها هستند که هرکدام در پایه‌گذاری تمدن جهان سهم بسزائی دارند. تنها تفاوت عرب با آنها این بوده است که سرنوشت و طبیعت، محل زندگی قابل کشت و زرع نصیب آنها نموده بود درحالیکه اعراب در نقاطی زندگی می‌کرده‌اند که ازاین امکان محروم بوده‌اند. دلیل وجود این استعداد این است که عرب، وقتی توانست درمحل قابل کشت و زرع سکونت گزیند، تمدنی به‌وجود آورد که کمتر از تمدن برادران او نبود.[۲]

جرجی زیدان آنگاه به آثار تمدن عرب در یمن و سایر آثار و علائم تمدن اقوام مختلف عرب می‌پردازد و آنان را در ردیف امم متمدن جهان قلمداد می‌کند.

به‌نظر می‌رسد که تجارت اعراب و یا به‌عبارت دقیق‌تر، واسطگی آنان در تجارت شرق و غرب، مهمترین نقطهٔ اتکائی باشد که جرجی زیدان و سایر مورخین عرب، برای اثبات تمدن آن قوم بدان تکیه کرده‌اند. زیرا سایر ادله و ازجمله دلیل مورد استناد جرجی زیدان، یعنی تمدن اعراب هنگامی که توانستند در محل قابل کشت و زرع سکونت گزینند، خود مطلبی است که هم از جهت وجود و هم از لحاظ اصالت احتیاج به اثبات دارد. بنابراین باتوجه به این نکته که دلیل اکثر دانشمندان در اثبات تمدن برای عرب، همان ارتباط تجاری آنها با سایر ملل می‌باشد، ظاهراً باید به‌راحتی قبول کنیم، آنچه دکتر زرین‌کوب به‌قلم آورده است درحقیقت جز تندی بیان، فرقی با نظریهٔ دانشمندانی که راه اثبات آن را پیموده‌اند، ندارد. زیرا دکتر زرین‌کوب نیز منکر این ارتباط و نتایج حاصلهٔ از آن در توسعهٔ تمدن نیست. آنچه مورد گفت‌وگو است، اصالت این تمدن است برای عرب که آن را، وجود ارتباط تجارتی، آن‌هم به‌صورت واسطه‌ای نه‌تنها ثابت نمی‌کند بلکه مثبت عدم اصالت و وجود غیراصیل آن است.

به‌هرحال وجود یا عدم، اصالت و یا غیراصیل بودن تمدن اعراب در زمانهای پیش از اسلام، برای موضوع مورد بحث ما مهم نیست. آنچه دانستنش دراین موضوع، برای ما ضرورت دارد، اطلاع از وضع و تمدن قوم عرب، هنگام ظهور اسلام می‌باشد. دراین خصوص اکثر و شاید تمام مورخین اتفاق دارند که درموقع ظهور اسلام، عربستان و اعراب و یا حداقل قسمت اعظم آن یعنی حجاز، زادگاه پیغمبر و مهد پیدایش و ظهور اسلام و قسمتهای میانی عربستان، بهجز نقاطی که بر سر راه تجارت شرق و غرب بود، از هرگونه تمدن بی‌بهره بود و در بداوت کامل

۲ـ جرجی زیدان، *تاریخ‌التمدن الاسلامی*، مصر، دارالهلال، ۱۹۵۸ میلادی: جلد اول،ص ۲۲ و ۲۳.

بسرمی‌برد. البته همانطوری که ماخذ موجود اجازه نمی‌دهد که عرب و حتی شهرنشینهای آنها را در ردیف ملل متمدن دیگر بشمار آوریم، همچنان نمی‌توانیم اعراب بدوی را نیز در ردیف اقوام وحشی، نظیر وحشیان آفریقا و غیره بشمریم. زیرا عرب بدوی بخصوص در دوران ماقبل اسلام، تحول یافته‌تر از وحشی بوده و در نردهٔ اجتماعی هم‌درجهٔ یهود دورهٔ شیوخ عبرانی محسوب می‌شده است.[۳] دلیل آن، ادبیات عرب دوران جاهلیت است که درصورت صحت انتساب، حکایت از شیفتگی این مردم به شعر و فصاحت می‌کند. هرچند تنوع اوزان قالبهای شعری، تاحدی اثر دستکاریهای زمان بعد است ولی من‌حیث‌المجموع، حکایت از هنرنمایی و مهارتی می‌کند که در اعراب وجود داشته است. البته وجود چنین ادبیاتی هیچگاه نمی‌تواند مورد استناد کسانی که در راه اثبات تمدن برای قوم عرب هستند، قرار گیرد، زیرا علی‌رغم قوت تمبیر، خالی بودن اشعار جاهلی از افکار بلند و مضامین اخلاقی و مذهبی به‌خوبی نشان می‌دهد که روح انزواطلبی که نموداری از یکنواختی بادیه است، تا چه اندازه در منزوی نگاه‌داشتن این قوم و فرار آنها از مظاهر تمدن، که براصل شهرنشینی و روابط افراد با یکدیگر استوار بوده، کمك می‌کرده است. گرچه ممکن است علت این انزوا و روح انفرادطلبی و دوری از تمدن، همانطور که جرجی زیدان ادعا کرده[٤] است، زندگی در بادیه و محرومیت از امکانات طبیعی باشد، ولی به‌هرحال هنگام ظهور اسلام وجود داشته و محقق است که مردم این سرزمین و حداقل مردم حجاز از تمدن و آثار آن، جز همان ارتباط تجاری، محروم بوده‌اند. زیرا اکثریت سکنهٔ عربستان را بدویان تشکیل می‌دادند و بیابانگردی و انزوا، شکل عمومی زندگی آنها بود و شاید هنوز هم مدار زندگی اکثر اهالی در خارج از شهرهایی که جدیداً تأسیس شده است برآن باشد.

خانهٔ بدوی چادری است سیاه از پشم، هر چادر، یك خانواده و چند چادر یعنی چند خانوادهٔ هم‌خون، یك حی، و احیاء هم‌خون، یك قبیله را تشکیل می‌دهند. در هر حی، رئیسی به‌نام شیخ است که در مخاصمات افراد، حکمیت می‌کند و در مواقع جنگ و جابجا شدن قوم، فرمانده و راهنما می‌شود. این ریاست به‌طریق ارث به اشخاص می‌رسد ولی هوشمندی، شجاعت و سخاوت نیز شرط است و چون اغلب افراد به‌واسطهٔ فقر و فلاکت شدید، وسیلهٔ مهمانداری ندارند، مهمان را شیخ در چادر خود میزبانی می‌کند. از قبایل ضعیف‌تر اگر دستش برسد باجی به‌نام «اخوة» می‌گیرد، یعنی آنها را به برادری قبول می‌کند تا در اداء این باج از آنان حمایت نماید. در همه‌حال رعایت افکار عمومی برای شیخ حتمی است.[۵]

فکر بدوی از مفهوم قبیله تجاوز نمی‌کند و نمی‌تواند مجتمع مکملتری را به‌نظر آورد. بدوی هیچگاه فکر اجتماعی نداشته، از حدود نفع فردی دورتر نرفته است و تمام معایب او از همینجا سرچشمه می‌گیرد. به‌واسطهٔ همین فکر فردی است که به‌خودی خود نمی‌تواند حکومت منظم و

۳- فیاض، دکتر علی‌اکبر. *تاریخ اسلام*. تهران، ۱۳۳۵: ص ۹.

٤- تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۲۲ و ۲۳.

۵- عبدالجلیل، طاهر. *البدو والعشائر فی‌البلاد العربیه*. ۱۹۵۵: ص ۲۷.

جامعهٔ بهم‌بافته‌ای درست کند و هروقت که دست توانایی بالای سرش نبوده دچار تشتت و تفرق شده است. البته همانطور که گفتیم ممکن است سختی بادیه و ناسازگاری آب و هوای آن، این تمایل انفرادطلبی را تأکید کرده و بادیه‌نشین عرب را نیز مثل همهٔ بادیه‌نشینان، بشر دورافتاده‌ای بار آورده باشد ولی این نکته را هم نباید فراموش کرد که درعین‌حال، همین زندگانی انفرادی باعث آن شده است که بدوی اعتمادبه‌نفس داشته باشد و از نیروی خود حداکثر استفاده را بنماید و ضمناً از ابتذالی که لازمهٔ مخالطت است محفوظ بماند.[٦]

وسیلهٔ امرارمعاش بدوی، درصورتی که قحطی و خشکسالی وجود نداشته باشد، عبارت است از فرآورده‌های شتر و گوسفند، آن‌هم به‌شکل ابتدائی آن. به‌قول نویسندگان[۷] هنگامی که بارانهای زمستانی و بهاری، بادیه را سبز می‌کند، زمان خوشحالی و شادمانی بدوی است، زیرا بچه‌های لاغر اشتها پیدا می‌کنند و از فراوانی شیر فربه می‌شوند. دراین فصل گوسفند و شتر که اساس زندگانی بدوی و سرمایهٔ هستی او را تشکیل می‌دهد، دراین علفزارهای طبیعی جان می‌گیرند و زندگی بدوی را تأمین می‌کنند. البته دراین بیابان‌گردیها، بدویها در صورت لزوم، از علفهای خودرو و از شکار حیوانات نیز استفاده می‌نمایند. اما درصورتی‌که وضع بدین منوال باقی نماند و سالهای قحطی و خشکی و درپی آن انواع بیماریهائی که لازمهٔ قحطی و بی‌غذائی است پیش آید، آن‌وقت رشتهٔ زندگی در بادیه قطع می‌شود و فقر و فلاکت به منتهی درجه می‌رسد. بدویها، دسته‌دسته به شهرها و اطراف پراکنده و یا به غارت طوایف ثروتمند می‌پردازند. زندگی سخت و به‌قول خودشان «شقاء»[۸] بادیه طوری است که قتل و غارت را شرط لازم زندگی دانسته‌اند.

روی مراسم دیرین، تنها دو چیز، یکی هم‌خونی و دیگر قانون شدید «ثار»[۹] مانع تطاول افراد قبایل بر یکدیگر بوده است که آن را به حکم ضرورت اجرا می‌کرده‌اند. به‌موجب این قانون، نه‌تنها جان و مال قاتل، بلکه جان و مال تمام خویشاوندان او دراختیار وارث مقتول قرار می‌گرفته است، مگرآنکه قبیلهٔ قاتل، او را از خود طرد کنند که دراین صورت فقط قاتل محکوم بوده است نه خویشاوندان او. اشخاص ضعیف برای حفظ خود از شر اشخاص قوی، مجبور بودند به اشخاص قویتر متوسل و به‌اصطلاح عربها «دخیل»[۱۰] بشوند و نیز اشخاص جنایتکار برای تخفیف مجازات خود به اشخاص مؤثر پناه ببرند. قبایل نیز برای مقاومت با قبایل قویتر

٦ـ جواد علی. *تاریخ العرب قبل الاسلام*. بغداد، ۱۹۵۰: جلد اول، ص ۳۷۰.

۷ـ لامنس (Lammens): ص ٦ و ۷.

Lammens, P.H. *L,Islam.* Beyrout, 1930.

۸ـ نیکلسون (Nicolson): ص ۷۹.

Nicolson, A.R. *Literary History of the Arabs.* London, 1907.

۹ـ جواد علی. جلد اول، ص ۳٦٦؛ وات (Watt): ص ۱۷.

Watt,M. *Muhammad at Mecca.* Oxford, 1953.

۱۰ـ فیلیپ‌حتی. *تاریخ عرب*. تهران، چاپ زوار (ترجمه محمد سعیدی): ص ۳۷.

ازخود، با یکدیگر هم‌پیمان می‌شدند و مراســم پیمان‌بندی را با تشــریفات مخصــوص اجــرا می‌کردند؛ ولی همیشه این پیمانها رعایت نمی‌شد و در مواقع خشکسـالی، گاه اتفـاق می‌افتاد که برای امرارمعاش و گذراندن دورهٔ شقا و بهدست آوردن وسائل زندگی، به طوایف هم‌خـون خـود هم هجوم می‌آوردند و شترهای آنان را به‌یغما می‌بردند و زن و اولاد آنان را نیز اسیر می‌کردند. اینجا بود که بداوت به وحشی‌گری مبدل می‌شـد و عرب بیابان‌گرد دیگـر به هیچ عادت و رسـمی پابند نبود.

فقــر در بادیه هرچند عمومی بود، اما درجــات مختلف داشــت، مثلاً عرب بادیه‌نشــین که می‌توانست شـیر و کره به بازار ببرد نسـبت به عربی که لباسش پوسـت خشکیدهٔ آهو بود و جــز گوشت شکار خود چیزی برای بردن به بازار نداشت، ثروتمندتر محسوب می‌شـد. حـرفهٔ عمومی بدوی گله‌داری بود. پس از بارانهای زمسـتانی و بهـاری که بادیه مختصـر سـبزی پیدا می‌کرد، بدویها دسته دسته از محلهای زمستانی خود، روانهٔ سبزه‌زارها می‌شدند و پس از چـراندن احشـام خود، به محـل دیگـر می‌رفتند. بدوی از زراعت گریزان بود و به‌همین جهــت اگر مزرعه‌ای هم داشت، به دست عمله و مزدور کشت و کار می‌کرد و سابقاً این کار را به‌دست بردگان (درصـورت وجود آنان) انجـام می‌دادند.[11] درسـابق زمینهــای زراعتی ملك قبیله بود و هرســال آن را میان اشخاص برای زراعت همان ســال تقسـیم می‌کردند و هرکس محصـول زراعت خـود را می‌برد. بعدها اراضی ملك خانواده و کم‌کم به ملکیت افراد درآمد ولی چراگاهها در ملکیت قبیله باقی ماند و هرقبیله چـراگاهی جـداگانه داشـت.[12] بدوی به‌همان دلیلی که از زراعت گریزان بود به همان دلیل هم صنعت و تجارت را دوست نداشت و تحقیر می‌کرد و اگرهم در کارهای تجارتی شـرکت می‌جست فقط به‌عنوان واسطه حمل و حـامی کاروان تجـارتی از غارت اعراب دیگـر نظیر خـود بود.[13]

شهرنشینی از زمانهای بسیار قدیم در نقاط معینی از عربستان وجود داشـته اسـت. این نقـاط شامل مناطــق حــاصلخیزی مانند عربســتان جنوبی از یمن تا عمان بود که جــاهای زراعتی و حاصلخیز نسبتاً زیادی داشت، خـاصه یمن که از خـرمی و سـرسبزی، آن را «یمن‌الخضـراء»[14] می‌نامیدند و قسمتی دیگر، نقاطی بود که بر سر راههای تجارتی قرار گرفته بود و برای کسـب و کار مناسب بود. درحقیقت می‌توان گفت مهمترین عامل در ایجاد شهرهای عربسـتان، همین امر تجارت بود؛ زیرا همانطور که گذشت این سرزمین خشك، این مزیت را داشت که در سر راه آسیا و اروپا واقـع بود و به‌همین جهـت از دیرباز نقش مهمی در بازرگانی میان این دو قــاره‌بازی می‌کرد.

۱۱- زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین. *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران. ۱۳۴۳ شمسی: ص ۳۴٤.

۱۲- جواد علی: جلد هفتم، ص ۱۳۰ و ۱۵۳.

۱۳- حسن ابراهیم حسن. *تاریخ الاسلام السیاسی والدینی و الثقافی و الاجتماعی*. چاپ سوم: جلد اول، ص ۵.

۱٤- یاقوت حموی. *معجم‌البلدان*. لایپزیك، ۱۹۲٤ میلادی: جلد چهارم، ص ۱۰۳۵.

در قدیم سفر دریا مثل امروز آسان نبود و راه خشکی که امروز مانع بازرگانی محسوب می‌شود، بر دریا به‌مراتب رجحان داشت، خاصه آنکه راه خشکی از راه دریا کوتاه‌تر بود. بدین جهت کالای هندوستان و چین را وقتی که می‌خواستند به اروپا یا مصر ببرند، با کشتی فقط تا عربستان می‌بردند و از آنجا به‌وسیلهٔ کاروانهای شتر، به بندرهای مشرق مدیترانه یا خلیج عقبه حمل می‌کردند. به‌علت طولانی بودن این راه ازطریق صحرا که جز اعراب کسی قادر به عبور از آن نبود، در اروپای قدیم، کالای هند را چون از عربستان می‌آمد محصول خود عربستان می‌دانستند.[۱۵]

در عربستان، دو راه مهم بازرگانی بود که هریك در عصری و به جهاتی رونق داشت. راه در بیابان غالباً یك امردلخواه واختیاری نیست. مسافروکاروان باید حتماً واحه‌های بین راه رادرنظر بگیرد. راههای تجارتی عربستان درحقیقت خط اتصالی بود میان خلیج فارس و بحر عمان از یك‌طرف و مدیترانه و مصر از طرف دیگر.[۱۶]

یك راه شمالی وجود داشته که از خلیج فارس و بحرعمان آغاز می‌شده و پس از پیمودن بادیةالشام و فلسطین به بندر صور (Sur) پایتخت فینیقیه منتهی می‌شده و یا به مقصد مصر از سوریه و فلسطین به خلیج عقبه وبندر غزّه می‌رفته است. در سر این راه شهرهای مهم وجود داشته است ازقبیل بابل، حیره، دومةالجندل (الجوف کنونی)، تدمر و غیرها که ویرانه‌های برخی از آنها هنوز دیده می‌شود. ارتباط عراق با مدیترانه و مصر از این راه بوده است. به‌عقیدهٔ لامنس (Lammens)، دانشمند بلژیکی، در شمال عربستان برروی رود فرات هم، از دهانهٔ شط‌العرب تا نزدیکی‌های سوریه، رفت و آمد تجارتی دایر بوده و اعراب بنی‌تغلب متصدی آن بوده‌اند.[۱۷]

راه دیگر، راه عربستان جنوبی است؛ کشتیهای هند بار خود را در بندر عمان یا یکی از بنادر جنوب تخلیه می‌کردند و مکاریهای عرب، آن را به‌موازات ساحل جنوبی به یمن و از آنجا به‌موازات دریای سرخ یعنی از زمین هموار تهامه به عربستان سنگی (پتره) و از آنجا به بندر ایله در خلیج عقبه یابندر غزّه درمدیترانه می‌برده‌اند. درمسیر این خط، شهرهای جنوبی عربستان از عمان تا یمن رونق یافته‌اند. از یمن تا پتره نیز چند واحه معتبر و ازجمله دو شهر مکه و مدینه برسر این راه بوده‌اند

به‌نظر می‌رسد که در زمانهای قدیم، نخست راه جنوبی معمول بوده و بعد راه شمالی که از یمن‌عبور نمی‌کرده‌و به‌مراتب کوتاه‌تر بوده باز شده است. ولی راه جنوبی این اهمیت را داشت که از مراکز تولید محصول بومی عربستان عبور می‌کرد و کارش منحصر به ترانزیت کالای هند نبود. ظاهراً چیزی که باعث شکست این راه شد این بود که مقارن میلاد، رومیها که مالك مصر

۱۵ـ جواد علی: جلد دوم، ص ۹.

۱۶ـ احمد امین. *فجر الاسلام*. قاهره، ۱۹٦۱: ص ۱۲.

۱۷ـ عمررضا کحاله. *جغرافیة شبه جزیرة العرب*. المطبعه الهاشمیه: ص ٤٥. لامنس (Lammens): ص ۱۰۷. *Lâ Mecque â lâ veile de l'Hégire. Beyrout, 1924.*

بودند، پس از اطلاع بر راز بادهای موسمی در دریای سرخ، از باب‌المندب تا مقابل مصر، کشتی‌رانی می‌کردند و درنتیجه کاروانهائی که‌بین‌جنوب عربستان ومصر کار می‌کردند موقوف شدند و شهرهائی هم که دراین راه بودند و اکنون خرابه‌های آنها دیده می‌شوند رو به‌ویرانی گذاشتند و درنتیجه، قبایلی هم، از جنوب به شمال مهاجرت کردند (برای آنکه راه شمال هنوز مهم و فعال بود)، ولی یمن و نواحی آن، چون مرکز تولید بود همواره رفت و آمد خود را با شمال قطع نکرد[۱۸] و کاروانهای قریش از مکه، فصل زمستان را برای رفتن به یمن اختصاص داده بودند چنانکه در قرآن به آن اشاره شده است.[۱۹]

این بازرگانی میدان پهناوری برای اشتغال عربها بود. برخی از ایشان در سر راهها و باراندازها مسکن می‌گرفتند و برای خود تجارت می‌کردند. عده‌ای دیگر بدون آنکه دست از بادیه‌نشینی بردارند، شغل باربری یا حفاظت این دستگاه رابه عهده داشتند. عدهٔ دیگری هم با گرفتن باج یا زدن کاروانها بهره‌مند می‌شدند.

همانطور که گذشت در شمال عربستان به‌خصوص حجاز به اقتضای طبیعت، زندگی بیابان‌گردی و بداوت جنبهٔ عمومی داشت و تنها مناطق انگشت‌شماری که در امتداد راههای تجارتی واقع و از آب و گیاهی برخوردار بود، می‌توانستند جنبهٔ شهرنشینی به‌خود بگیرند. این مناطق علی‌رغم آنکه محل اقامت دائمی اهالی بوده هیچگاه نتوانسته است خود را از آثار بداوت و بیابان‌گردی حاکم بر منطقه بدور نگاه‌دارد و درحقیقت آنچه در حجاز، ما برآن اطلاق اسم شهر می‌کنیم، عبارت از مناطق مسکونی و یا قصبات کوچکی می‌باشد که از آثار زندگانی شهری و بیابان‌گردی هردو برخوردار بوده است؛ بطوری که جنبهٔ بداوت آن برجنبهٔ شهرنشینی به‌مقتضای محیط و اکثریت می‌چربیده است.[۲۰]

تنها دو شهر ازلحاظ شهرنشینی از موقعیت بهتری برخوردار بودند: اول، شهر مکه که وجود خانهٔ کعبه در آن موجب شده بود اهالی بیشتر به آن توجه و احترام کنند و همین امر موقعیت آن شهر را از لحاظ امنیت و تاثیری که در استحکام موقعیت تجاری آن داشت مستحکمتر می‌کرد و آن را به‌صورت محل مناسبی برای قوافل تجاری درمی‌آورد تا اهالی بتوانند با آرامش بیشتری به کار تجارت خود بپردازند؛ زیرا حرمت خانهٔ کعبه، آنها را از هرگونه هجوم قبایل بیابان‌گرد مصون می‌داشت. دوم، مدینه بود که به‌علت برخورداری از مواهب طبیعی و آب و سبزه، مسکن مهاجرینی شده بود که پس از ازکار افتادن راه جنوبی، در آن سکنی گزیده بودند. منتهی چون از مصونیت موجود در مکه برخوردار نبودند، به مسکن و ماوی خود اهمیت بیشتری داده و با ساختن قلعه‌های محکم توانسته بودند تاحدی خود را از شر هجوم قبایل بدوی در امان نگاه‌دارند، و همین امر سبب شد که اهالی مدینه صورت شهرنشین واقعی به‌خود بگیرند.

۱۸ـ عدوی، دکتر ابراهیم احمد. *الدولةالاسلامیه و امبراطوریة الروم*. مصر، ۱۹۵۸ میلادی: ص ۵ و ۲۱.
۱۹ـ زمخشری، ابوالقاسم جارالله. *الکشاف*. مصر، ۱۳۸۵ هجری: جلد چهارم، ص ۲۸۷.
۲۰ـ شریف، دکتر احمد ابراهیم. *دورالحجاز فی السیاسة العامه*: دارالفکرالعربی، ۱۹۶۷. ص ۹.

این دو شهر در اسلام نیز از موقعیت ممتازی برخوردار شدند و شناختن این موقعیت، چه در اسلام و چه قبل از آن، به‌طور مسلم، کمك فراوانی به شناختن اوضاع سیاسی و اقتصادی مسلمین و ساکنین عربستان، هنگام ظهور اسلام و در زمان مورد بحث خواهد کرد. به‌همین جهت درکمال اختصار و درحد یك مقدمه به‌شرح موقعیت این دو شهر می‌پردازیم.

موقعیت سیاسی و اقتصادی شهر مکه

شهر مکه، در دره‌ای تنگ و هلالی‌شکل میان دو کوه ابوقُبیس و قعیقعان واقع است که مانند قلعهٔ محکمی فقط از سه طرف به خارج راه دارد، یکی به‌طرف یمن و دیگری به‌طرف بحر احمر و سومی به راهی که به فلسطین منتهی می‌شود.[۲۱]. هوای این دره بسیار خشك و گرم است و اب آن فقط از چاههائی تامین می‌شود که از بارانهای زمستان و بهار مایه می‌گیرند. این بارانها گاهی رگبارهای شدیدی است که به فاصلهٔ چند لحظه، سیلابهای عظیمی تشکیل می‌دهد و از کوههای اطراف به داخل دره سرازیر می‌شود و شهر را به ویرانی تهدید می‌کند. بدین جهت، برای حفظ خانهٔ کعبه که مکرر در معرض آسیب سیل واقع شده است از قدیم سیل‌بندها در کوه کشیده‌اند که آثار آن باقی است.

اهمیت این شهر از دیرباز بهواسطهٔ آن بوده است که برسر راه بازرگانی که از یمن به شام و فلسطین و مصر می‌رفته واقع بوده است. وجود خانهٔ کعبه که هم در جاهلیت و هم در اسلام مطاف و مزار مردم بوده براهمیت این شهر می‌افزوده است، به‌طوری که در اوائل قرن ششم میلادی، مکه به‌صورت مرکز مهم و تاحدی مستقل تجارت عربستان که سایر مراکز تجاری را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود درآمد. قُصَیّ رئیس قبیلهٔ قریش، افراد این قبیله را که تا آن زمان، در کوههای اطراف پراکنده بودند جمع کرد و با کمك طایفهٔ قضاعه بهزور شمشیر بر خزائیها که تا آن زمان بر مکه تسلط داشتند غالب آمد و امیر مکه و متولی کعبه شد.[۲۲] این قریشیها با سیاستی که قصی بنیان نهاده بود، توانستند در اندك مدتی بر مکه و اطراف آن مسلط شوند و از همه مهمتر عربستان و درحقیقت کلید اقتصادیات آن سامان را در دست گیرند.

مطابق روایت[۲۳] در زمان هاشم جد سلسلهٔ بنی‌هاشم، قریشیها با ترتیب دو سفر زمستانی و تابستانی تجارت عربستان را تحت نظام و قاعدهٔ معینی درآوردند. سفر زمستانی عبارت از سفر کاروان تجارتی به یمن و تابستانی به شام و فلسطین بود.[۲٤] ازهمه مهمتر قراردادهائی بوده که

۲۱ـ هیکل، محمد حسین. *حیاة محمد*. دارالکتب، ۱۳٥٤ هجری: ص ٨٤؛ معجم‌البلدان یاقوت: جلد هیجدهم، ص ۱۸۷.

۲۲ـ سدیو، لویس امیلی. *تاریخ العرب العام*. قاهره ۱۹٤٨ (ترجمه عادل زعیتر): ص ٥٠.

۲۳ـ ابن خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. *کتاب العبرو دیوان المبتدأ والخبر*. مؤسسة الاعلی للمطبوعات: جلد دوم،ص ۳۳٦.

۲٤ـ کشاف زمخشری: جلد دوم، ص ٥٦۱.

پسران عبدمناف با بلاد مختلف جهت تأمین و عبور کاروانهای خود بسته بودند. می‌گویند هاشم با روم و امرای غسّانی، عبد شمس با پادشاه حبشه، نوفل با پادشاه ایران و مطّلب با ملوک یمن قرارداد و امان‌نامه‌هائی داشتند مبنی براینکه کاروان تجارتی قریش می‌تواند درکمال امنیت در داخل مرزهای آنان به کار خود بپردازد.[۲۵]

پس از استقرار تجارت عربستان در دست قریشیها، وضع تجارت با سابق که در دست یمنی‌ها بود، کمی فرق کرد. درآن موقع، تجارت اعراب، بیشتر جنبهٔ واسطگی و حمل کالای شرق و غرب داشت، اگرچه بعضی از طوایف، کم و بیش، خود نیز به تجارت می‌پرداختند ولی آنچه تجارت عربستان و کاروانهای تجارتی را برای این راه طولانی به حرکت درمی‌آورد، واسطگی برای حمل کالاهای شرق و غرب بود. در زمان قریشیها و مرکزیت مکه، تجارت عربستان به‌علت ثروتمند شدن شهرهائی که در مسیر کاروانهای تجارتی بودند، وضع دیگری به‌خود گرفت، بدین معنی که اعراب هم در به‌راه انداختن قوافل سهیم شدند. گرچه مأخذ معینی در دست نیست، ولی از مجموع نوشته‌های مورخین و نویسندگان کتب جغرافیائی می‌توان استنباط کرد که قریشیها آنقدر ثروتمند شده بودند که مقدار بیشتری از کالاهائی را که سابقاً وسیلهٔ آنان حمل می‌شد، در بنادر خریداری می‌کردند و در طول راه، قسمتی از آن را دربازارهای عربستان می‌فروختند و قسمت دیگر را به بنادر مقابل جهت فروش می‌بردند. درحقیقت دراین دوره اعراب توانسته بودند سرمایهٔ خود را علاوه‌بر شترهای کاروان و وسایل نقلیهٔ قوافل تجارتی، در اصل مال‌التجاره نیز به‌کار اندازند. بنابراین در طول مسیر، اعراب خود مالك مال‌التجاره بودند. به‌همین جهت، کاروانهای قریش در طول راه، در محلهای مختلف متوقف و به تجارت مشغول می‌شدند و چه‌بسا که نوع کالا به‌کلی در انتهای مسیر نسبت به ابتدای آن عوض می‌شد. بعید نیست که سفر زمستانی و تابستانی هم براین اساس پایه‌گذاری شده بود که اعراب خود مالك مال‌التجاره کاروانها بودند و به این ترتیب، بهتر می‌توانستند از تجارت خود بهره بگیرند؛ بدین‌صورت که در سفر زمستانی که به مقصد یمن و بنادر جنوبی انجام می‌گرفت کالاهای داخلی و خارجی موجود در آن بنادر را خریداری می‌کردند و در بازگشت، ضمن تجارت در محلهای مختلف تجارتی و خرید و فروش کالا، آنچه باقی می‌ماند، در سفر تابستانی به شام و فلسطین و بنادر شمال غربی و شرقی برای فروش و خرید کالای جدید حمل می‌کردند.

امکان این تجارت، برای قریشیها به‌این جهت بود که آنان به‌علت بستگی به خانهٔ کعبه که مورد احترام تمامی اعراب بود از تعرض اعراب بدوی و مهاجم کاروانهای تجارتی مصون بودند و می‌توانستند به‌راحتی و با پیمانهائی که با دولتهای مجاور داشتند تجارت خود را به نحو دلخواه و مفید انجام و توسعه دهند.

مردم مکه درنتیجهٔ این تجارتها و درآمدی که به‌وسیلهٔ حجاج کعبه، همه‌ساله نصیب آنان

۲۵- بغدادی، محمد امین. *سبائك الذهب فی معرفة قبایل العرب*. بغداد، ۱۲۸۰: ص ٦٨.

می‌شد، ثروتمند شدند و اکثر آنها حتی زنان[۲۶] نیز، در بهراه انداختن قوافل تجارتی سهم داشتند. بطوری که نقل شده است، سهم یك نفر از قریشیها به‌نام ابواحیحه سعیدبن العاص بن امیه، در یك کاروان که به‌ریاست ابوسفیان، طریق شام را می‌پیمود، درحدود سیصدهزار دینار[۲۷] بوده است و این مقدار، برای آن روز عربستان، ثروت هنگفتی به‌شمار می‌آمده است. روی‌هم‌رفته وضع مکه هنگام ظهور اسلام، ازنظر اقتصادی، به‌مراتب بهتر از سایر نقاط شهرنشین عربستان بوده و علی‌رغم آنکه در دره‌ای خشك و گرم قرار گرفته و از هرگونه مواهب طبیعی بی‌بهره بوده است، مردم آن توانسته بودند از راه تجارت ثروت زیادی بدست آورند و با استفاده از موقعیت خانهٔ کعبه، نفوذ خود را بین تمام قبایل عرب توسعه دهند. در اثر همین نفوذ و قدرت بود که قبایل عرب، تا سقوط مکه و تا هنگامی که قریشیان در مقابل پیغمبر ایستادگی می‌کردند، جرات قبول اسلام را نداشتند؛ ولی پس از سقوط مکه، در سال هشتم هجری و شکست قریش، قبول اسلام ازطرف اعراب به درجه‌ای رسید که در قرآن، از آن، به «یدخلون فی دین‌الله افواجا»[۲۸] تعبیر شده است.

موقعیت سیاسی و اقتصادی شهر مدینه

ساکنین مدینه برخلاف اهالی مکه، از یك جنس نبودند، یك دین نداشتند و از هدف واحدی نیز پیروی نمی‌کردند. رعایت احترام خانهٔ کعبه که در مکه سبب شده بود به‌صورت یك هدف مقدس، همه مردم، در راه آن بکوشند و از این طریق هم موفق شوند به زندگی مادی و تجاری خود نظام بخشند، در مدینه وجود نداشت. عرب و یهود ساکن مدینه، همیشه باهم درحال جنگ و نزاع بودند و علی‌رغم اینکه از بعضی مواهب طبیعی برخوردار بودند، چون هدف مشترکی نداشتند، هیچگاه نمی‌توانستند مانند مکّیها، اوضاع آرام و سکونت خاطری داشته باشند؛ و شاید همین دودستگی سبب شد که برخلاف مکیها، زودتر حکومت ثالثی یعنی اسلام را قبول کنند تا میدانی برای رقیب باقی نگذارند.[۲۹]

یهودیهای مدینه، ظاهراً در قرن اول میلادی، هنگامی که فلسطین تحت تسلط رومیها درآمده بود به جزیرةالعرب که کمتر می‌توانست، به‌علت موقعیت خاص جغرافیائی، در دسترس لشکریان رومی قرار گیرد، مهاجرت نموده بودند[۳۰]. علت انتخاب مدینه برای اقامت، ظاهراً آن بوده است

۲۶ـ قرآن: سوره نساء، آیه ۳۲؛ ابن‌اثیر، عزالدین. *اسدالغابه فی معرفة الصحابه*. مصر، ۱۲۸۵: جلد اول، ص ۱٦؛ ابن‌کثیرالقرشی، اسماعیل‌بن‌عمر. *البدایة والنهایه*. قاهره، ۱۹۳۲: جلد دوم،ص ۲۲۳؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌الحسین. *کتاب الاغانی*. دارالکتب: جلد اول، ص ٦٤ و ٦٥.

۲۷ـ واقدی، ابوعبدالله محمدبن عمر. *مغازی رسول‌الله*. آکسفورد، ۱۹٦٦ میلادی: جلد اول، ص ۲۷.

۲۸ـ قرآن: سوره نصر. آیه ۲.

۲۹ـ ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملك. سیرةالنبی. مصر. ۱۳۸۳ هجری (محمد محی‌الدین): ص ۲۹۲.

۳۰ـ اغانی ابوالفرج: جلد نوزدهم، ص ۹۵.

که مدینه، برخلاف مکه از چاههای آب و اراضی قابل کشتی برخوردار بوده است و وجود همین طوایف یهودی که آشنائی به کشاورزی داشتند، موجب شد که در مدینه اراضی زراعی و راههای بی‌شماری به‌وجود آید؛ ولی چون هجوم قبایل بدوی، هنگام گرسنگی و قحطی، همیشه مانع آرامش و ثبات لازمهٔ کشاورزی و دلبستگی به آن بود، یهودیها و به‌تعلیم آنها، قبایل عرب ساکن مدینه مجبور به ساختن قلعه‌های محکم با باروهای بلند، نظیر قلعه‌های خیبر شدند، تا بتوانند بدانوسیله از گزند هجوم بدویان در امان باشند.[۳۱] خیلی بعید به‌نظر می‌رسد که محصولات زراعی مدینه توانسته باشد در زندگی اقتصادی سایر مردم و اهالی عربستان تأثیر کلی ازخود باقی بگذارد، زیرا آنها ناچار بودند، برای جلوگیری از خطر هجوم بدویان که پیوسته در معرض آن بودند منطقهٔ فعالیت خود را در کشاورزی، به داخل قلعه‌ها محدود نمایند و این مسلم است که کشاورزی با آن محدودیت نمی‌توانسته کمکی به اقتصاد آن روز عربستان بنماید؛ ولی به‌هرحال این محقق است که اهالی مدینه، چه یهودیها و چه اوس و خزرج(که به‌نقل مورخین، مهاجرین یمنی بوده‌اند که پس از تسلط حبشی‌ها بر یمن و یا خرابی سد مارب در قرن چهارم،[۳۲] به حجاز مهاجرت کرده‌اند)، مردمانی بودند که به‌علت آشنائی قبلی با حرفهٔ کشاورزی، در مدینه هم کشاورزی را درصورت امکان بر سایر حرفه‌ها ترجیح می‌دادند و برخلاف مکیها اگر محیط امنی پیدا می‌کردند می‌توانستند از محصولات کشاورزی خود استفاده کنند.

امکانات کشاورزی در مدینه به درجه‌ای بود که اگر مورد هجوم اعراب بدوی قرار نمی‌گرفت می‌توانست تأثیر به‌سزائی، نه‌تنها در زندگی اهالی آن شهر، بلکه در زندگی قبائل اطراف نیز داشته باشد و حداقل، آنان را ازطرقی که اعراب بدوی در امرار معیشت درپیش داشتند مستغنی سازد. ولی به‌حکم آنکه مدینه، در عربستان قرار گرفته و بداوت هم در آن سرزمین حاکم بود، کشاورزی مدینه نیز مانند سایر عوامل شهرنشینی، هیچگاه نتوانست فرق مهمی بین زندگی بدوی و زندگی شهرنشینی ایجاد کند.[۳۳]

به‌هرحال، مهمترین فرآورده‌های کشاورزی مدینه، محصول نخلستانهای آن شهر بود که هم غذای اهالی را تأمین می‌کرد و هم آنها می‌توانستند با پوست و شاخهٔ آن، برای خود حصیر و سبد و سایبان بسازند.[۳۴] هستهٔ خرما را آسیا می‌کردند و با آن مواشی خود را تغذیه می‌نمودند، علاوه‌برآنکه از عصیر آن، شراب درست می‌کردند و می‌توانستند با آن اندوه و ملال زندگی را در صحرای قفر و وحشت‌انگیز از خاطر بدور نمایند. گذشته از محصول نخلی، بعضیها جو و سایر غلات و به‌خصوص میوه نیز به‌عمل می‌آوردند ولی اینگونه محصولات زیاد نبود و نمی‌توانست

۳۱ـ دورالحجاز دکتر شریف: ص ۵۷.

۳۲ـ همان ماخذ: ص ۵۳.

۳۳ـ ولفنسون. اسرائیل ابوذئیب، *تاریخ الیهود فی بلاد العرب*. مصر. ۱۹۲۷: ص ۱۲ و ۱۵.

۳۴ـ بخاری. محمدبن اسماعیل. *الصحیح*. بولاق. ۱۳۱٤: جلد سوم، ص ٦۲، ٦۷، ۷۰، ۷۱، ۱۱۷ و ۱۳۷.

به‌اندازهٔ نخلستانها در زندگی آنها مؤثر باشد.[۳۵]

تجارت مدینه به‌صورت داخلی بود و هیچگاه نمی‌توانست با کشاورزی آن رقابت نماید و اهالی هم به‌علت اشتغال به کشاورزی چندان رغبتی به تجارت نشان نمی‌دادند ولی چون مدینه در سر راه قرار گرفته بود، اهالی تنها برای رفع احتیاج ضروری خود، هنگام توقف قوافل تجاری، با آنها داد وستد می‌کردند.[۳۶]

همانطورکه لازمهٔ زندگی شهرنشینی است، اهالی مدینه به‌خصوص یهودیها، صنایع دستی هم داشته‌اند و در روایتها اشاراتی به صنایع آهنگری، نجاری و به‌خصوص سلاحهای جنگی مانند شمشیر و امثال آن نیز شده است.[۳۷]

به‌هرحال، مطالعه در تاریخ عرب به‌طورکلی، و مدینه و مکه بالاخص، به‌عنوان دو مرکز مهم فعالیتهای اقتصادی و سیاسی، این نکته را به‌خوبی ثابت می‌کند که از لحاظ اقتصادی، غیر از تجارت مکه و زراعت مدینه، آنهم به‌صورتی که ذکر شد و از لحاظ سیاسی، غیر از سیستم حکومت قبیله‌ای، مظاهر دیگری که بتواند نشانه‌ای از تمدن اقتصادی و سیاسی که از یك نظام مالی و سیاسی حساب‌شده‌ای سرچشمه گرفته باشد، در بین عربها وجود نداشته است. آنچه عربها داشته‌اند، همان چیزی بوده است که به‌کار بادیه و زندگی بادیه‌نشینی می‌آمده است و بس. به‌همین دلیل، مورخین علی‌رغم تلاشهائی که بعضی از دانشمندان عرب، برای اثبات تمدن بزرگ اعراب به‌کار برده و در کتابهای خود از کاه، کوهی ساخته و هرچیز کوچکی را نشانه‌ای بزرگ از تمدن آن قوم جلوه داده‌اند، نتوانسته‌اند نظامی را به‌عنوان نظام مالی و تدبیری را به‌عنوان یك تدبیر اقتصادی به‌نحوی که بین ملل متمدن آن روز معمول بوده، در تاریخ عرب و حداقل هنگام ظهور اسلام قید و ضبط نمایند. بنابراین وضع اقتصادی و مالی عربها به درجه‌ای نبود که بتواند در تمدن اسلامی اثری از خود باقی بگذارد و حکومت مسلمانها که روزبه‌روز توسعه می‌یافت و با استقبال عمومی عرب و غیرعرب مواجه می‌شد و برای ادارهٔ آن احتیاج به قوانین و نظام حساب‌شده‌ای داشت، مجبور بود از نظام مالی و مالیاتی تجربه شده در ممالك متمدن آن روز یعنی روم شرقی و ایران استفاده نماید، به‌خصوص که قسمتی از این ممالك در نتیجهٔ فتوحات پی‌درپی، جزو قلمرو اسلام درآمده بود و اهالی به قوانین مالی و مالیاتها هم آشنا بودند و هم عادت داشتند. مسلمانها همین کار را کردند و همانطور که خواهیم دید، نه‌تنها در برقراری مالیاتها و جمع‌آوری آنها و تأسیس دیوان، از نظام مالی و مالیاتی متبع در دو دولت ساسانی و روم شرقی الهام گرفتند، بلکه دیوانهای مالی را به‌همان وضع موجود با کارمندانش تا مدتی، در حدود نیم قرن مورد استفاده قرار دادند.

۳۵ـ همان ماخذ ص ۵۵ و ٦٦.

۳٦ـ سیرة‌النبی ابن‌هشام. ص ۱۴۲.

۳۷ـ سمهودی، نورالدین‌علی. *وفاالوفاباخبار دارالمصطفی*. قاهره، ۱۳۲٦ هجری: جلد اول، ص ۱۹۸؛ تاریخ ایران بعد از اسلام زرین کوب: ص ۲٦۹.

اکنون برای اینکه بیشتر با کیفیت این الهام و استفاده آشنا شویم ضرورت دارد همانطور که در ابتدای مقدمه وعده دادیم، اوضاع این دو دولت را هنگام ظهور اسلام به‌طور اختصار به‌عنوان دو قطب سیاسی و اقتصادی جهان آن روز مورد بررسی قرار دهیم.

فصل دوم

دولت ساسانی

تاریخ پیدایش دولت ساسانی را به‌سال ۲۲٦ میلادی نوشته‌اند. به‌عقیدهٔ مورخین، در این سال، اردشیر اول یا اردشیر درازدست،[۱] پس از جنگ هرمز و شکست دادن پارتیان، دولت ساسانی را تأسیس کرد. گرچه دربارهٔ اردشیر و نسب او، روایات، بیشتر جنبهٔ افسانه دارند ولی به‌هرحال، وجود او یك حقیقت تاریخی است که آثار باستانی کشف شده مربوط به آن زمان آن را به‌نحو روشنی تأیید می‌کند. مشهورترین روایتی که پارسیان دربارهٔ اردشیر نقل کرده‌اند و فردوسی نیز در *شاهنامه* آن را آورده این است که اردشیر، فرزند شخصی است به‌نام ساسان. ساسان به‌عنوان شبانی به‌خدمت بابك پادشاه فارس که از طرف اردوان، آخرین پادشاه اشکانی در آن سرزمین‌حکومت‌می‌کرد درآمد. بابك به‌سبب خوابهایی که دربارهٔ ساسان دید و معبرین آنها را به انتقال سلطنت ایران‌زمین به ساسان و فرزندانش تعبیر کردند، درصدد تحقیق از اصل و نسب او برآمد و درنتیجه متوجه شد که ساسان، از نواده‌های دارا پادشاه پارس است؛ به‌همین جهت او را اکرام و اعزاز نمود و دخترش را با او کابین بست و نتیجهٔ این ازدواج، فرزندی شد به‌نام اردشیر. بابك، برای حمایت از اردشیر، او را به‌فرزندی قبول کرد و در تربیت او کوشید. اردشیر بزرگ شد و در خرد و سلحشوری و شهامت چنان شهرتی بهم زد که اردوان او را به دربار خود خواند و از او به‌گرمی پذیرائی کرد؛ تا اینکه روزی در نخجیرگاه، به‌علت حسادت یکی از پسرانش و سعایت او از اردشیر، بر او خشم گرفت و برای تنبیه، او را به اصطبل سلطنتی فرستاد. ولی اردشیر فرار کرد و به فارس برگشت و درصدد مقابله با اردوان برآمد. نتیجهٔ این مقابله جنگهای مشهور اردشیر و اردوان و بالاخره جنگ هرمز و شکست قطعی پارتیان و روی کار آمدن سلسلهٔ ساسانی می‌باشد که درحدود چهارصد سال یعنی تا هنگام ظهور اسلام و

۱- سایکس، *تاریخ ایران*، زوار، ۱۳۳۵ شمسی (ترجمه فخرداعی گیلانی)؛ ص ۵۳٤.

شکست ایرانیها بهدست اعراب براین سرزمین حکومت کردند.[۲]

حکومت ساسانیان یك حکومت کاملاً استبدادی بود و شهریاران ساسانی خود را خدا، یا موجودات آسمانی می‌خواندند و معتقد بودند که چون در روی زمین، مظهر مشیت الهی و جلال و جبروت حق می‌باشند، افسر شاهنشاهی، تنها بر فرق خاندان آنها می‌زیبد و حق انحصاری آنان می‌باشد. به‌همین جهت هرچه در قدرت داشتند صرف می‌کردند تا عظمت خود را بهحد اعلا در قلوب رعایای خود جایگزین نمایند. به‌قول ادوارد براون:

> در تاریخ کمتر مملکتی دیده شده است که رعایای آن، مانند مردم ایران زمان ساسانی، اینگونه برای پادشاهی پادشاهان خود حق آسمانی قائل شده باشند.[۳]

براون در کتاب *تاریخ ادبی ایران* از این‌هم قدم فراتر نهاده و به پیروی از گبینو (Gobineau)، اعتقادایرانیان‌شیعه رابه خاندان‌علی(ع) ازلحاظ امامت موروثی،به‌اعتقادایرانیان عهد ساسانی مرتبط ساخته و چنین می‌گوید:

> این عقیده، تاثیر عظیمی در سراسر تاریخ ادوار بعد ایران داشته است علی‌الخصوص علاقهٔ شدید ایرانیان به مذهب تشیع، تحت تاثیر همین عقیده است که محکم به مذهب شیعه چسبیده‌اند. انتخاب خلیفه یا جانشین روحانی پیغمبر، هراندازه نزد عرب دموکرات امر طبیعی بود، در نظر اهل تشیع غیرطبیعی می‌نمود و جز ایجاد اشمئزاز، اثر دیگری نداشت و شخص عمر، خلیفه ثانی سنت و جماعت هم بدان سبب نزد شیعه مورد نفرت است که امپراطوری ایران را نابود ساخت و کینهٔ ایرانیان نسبت به عمر، گرچه در لباس مذهب ظاهر شد محل هیچگونه شك و تردید نیست. به‌عقیدهٔ ایرانیان، حسین‌بن علی که پسر کوچك فاطمهٔ زهرا بنت نبی‌اکرم می‌باشد، شهربانو دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی را به حبالهٔ نکاح درآورد و بنابراین هردو فرقه بزرگ تشیع، چه اثنی‌عشریه که اکنون در ایران شایع است و چه اسماعیلیه که هفت امامی است نه‌تنها نماینده حقوق و فضایل خاندان نبوت‌اند بلکه واجد حقوق و فضائل سلطنت نیز می‌باشند. زیرا نژاد از دوسو دارند، از بیت رسالت و از دورهٔ ساسان.

براون آنگاه پس از نقل قول گبینو دراین مورد، اضافه می‌کند:

> اعم از اینکه این مزاوجت واقعاً صورت گرفته و یا نگرفته باشد، قرنهای بسیاری است که این امر را شیعیان مانند یك حقیقت تاریخی قبول دارند. از نخستین مؤلفینی که بدان اشاره کرده‌اند می‌توانیم یعقوبی را نام ببریم که در جلد دوم (صفحهٔ ۲۹۳) تاریخ خود (چاپ هوتسمه) چنین می‌گوید: وکان للحسین علیه‌السلام من‌الولد علی‌الاکبر لابقیة له قتل بالطف وامه لیلا بنت ابی مرةبن عروةبن مسعودالثقفی و علی‌الاصغر وامه حرار بنت

۲- همان ماخذ: ص ٥٣٤ و ٥٣٧؛ براون، ادوارد. *تاریخ ادبی ایران*. تهران، ۱۳۳۵ (ترجمه و تحشیه علی پاشا صالح): ص ۲۰۰ تا ۲۰٦.

۳- براون: ص ۱۹۳.

یزدجرد وکان حسین سماهاغزاله.[۴]

به‌نظر می‌رسد که ارتباط دادن این دو عقیده به یکدیگر آنهم با نبودن دلیل کافی و فقط براساس یك استنتاج نظری، مسئله‌ای است که تکیه برآن، در مسائل تاریخی، دور از حزم و احتیاط علمی می‌باشد، زیرا طرح آن به‌فرض ثبوت این عقیده نسبت به شاهان ساسانی، حتی هنگامی که دربار آنها در فساد غوطه می‌خورد، در درجهٔ اول، این سؤال را پیش می‌آورد که اگر قرار بود عقیدهٔ ایرانیان در دورهٔ ساسانی به‌وجود حق آسمانی برای خاندان پادشاهی، در عقیدهٔ شیعهٔ ایران نسبت به امامت موروثی خاندان علی تاثیر و به این‌گونه تجلی کند، آیا بهتر نبود که این تجلی در یك خانوادهٔ اصیل ایرانی دیگر صورت می‌گرفت نه در یك خاندان عرب؟ به‌خصوص که باتوجه به داستان بهرام چوبین که براون در تأیید اثبات اصل حق آسمانی برای خاندان شاهی نزد ایرانیان در همان کتاب (ص ۱۹۳) ذکر می‌کند، مبنی براینکه بهرام، فقط به‌علت آنکه از خاندان سلطنت نسب نمی‌برد، مورد تنفر مردم ایران بود، به‌سختی می‌توان قبول کرد که همین مردم و براساس همان اعتقاد یعنی اعتقاد به وجود حق آسمانی برای خاندان سلطنتی، به وجود امامت موروثی در خاندان علی‌بن ابی‌طالب معتقد شده باشند؛ با آنکه می‌دانیم خاندان علی، نه‌تنها از خاندان شاهی و ایرانی نبودند، بلکه از اعرابی بودند که ایرانیان آنان را نه‌تنها به سروری و سلطنت قبول نداشتند، بلکه جنگ با آنان را نیز درخور شأن خود نمی‌دانستند. بنابراین چگونه ممکن بود این مردم که سلطنت را برای بهرام چوبین که از خانوادهٔ بزرگان بود ولی نسب از سلطنت نمی‌برد امری ناروا تلقی کنند، آنگاه سنت و اعتقاد خود را در خاندانی کاملاً بیگانه جستوجو نمایند؟ علاوه‌برآنکه ادامهٔ این عقیده تا پایان دورهٔ ساسانی قطعی نیست و ایرانیان از دیرباز نسبت به خاندان ساسانی به‌علت فسادی که در آن دستگاه به‌وجود آمده بود بدبین و بی‌تفاوت شده بودند و مورخین این حقیقت را نمی‌توانند انکار کنند که آنچه ایرانیان را شکست داد نیروی عرب نبود بلکه ضعف داخلی و فساد همان دستگاه حاکمه بود که مردم را کاملاً نسبت به خود بی‌تفاوت کرده بود و دیگر دفاع از آن را نه‌تنها به‌صورت یك وظیفهٔ ملی و مقدس تلقی نمی‌کردند، بلکه برای فرار از ظلم و تعدی آنان دنبال چاره نیز می‌گشتند. این چاره تصادفاً عربها از کار درآمدند که آن روزها، تحت تعالیم اسلامی و با روح شهامتی که اسلام در آنها ایجاد کرده بود، به‌صورت واحدی درآمدند و در راه توسعهٔ قلمرو خود بودند؛ به‌خصوص که دم از مساوات و عدالتی می‌زدند که ایرانیها در آن روزها سخت تشنهٔ آن بودند.

در این مورد دکتر زرین‌کوب چه نیکو می‌گوید:

> سقوط ساسانیان البته از ضربت عرب بود لیکن درواقع از نیروی عرب نبود. چیزی که آن را مخصوصاً ازپای درآورد غلبهٔ ضعف و فساد بود. می‌توان گفت که مقارن هجوم عرب ایران خود ازپای درآمده بود و شقاق و نفاق بین طبقات و اختلافات و رقابتهای

۴ـ همان ماخذ. ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

میان نجبا بعلاوهٔ تفرقه و تشتت درامر دیانت آن را به کنار ورطـهٔ نیسـتی کشـانیده بود و درچنان حالی، بی‌آنکه معجزه‌ای لازم باشـد هر حـادثه‌ای ممکـن بود آن را ازپای درآورد. دولت عظیم و کهن‌سال ساسانی در آن روزگاران فترت و نکبت چون سلیمان مرده‌ای بود که تکیه برعصای افسانه‌ای اما موریانه خـوردهٔ خـویش داشـت و هر تندبادی که از کران صحرائی برمی‌خاست می‌توانست آن پیکر فرتوت بی‌رمق را خـاك خـورد کند و به مغـاك هلاك بسپارد و پیداست که قومی...و تازه‌نفس اما حادثه‌جوی و بی‌باك، که خود را مظهر مشیت خداوند و واسطهٔ نشر پیام و ارادهٔ او می‌دانست، به‌خوبی می‌توانست نقش ظـاهر و هیکل آراسته را به یك ضربت ازپای درافکند و آن را در زیر بار تجمل و تشـتت و فسـادی که آن را از درون می‌خورد مدفون نماید.[۵]

بنابراین وقتی که بنابرفـرض اول، نتوانیم تاثیر عقیده به‌حـق آسـمانی، برای پادشـاهی پادشاهان ساسانی را، در عقیده به امامت موروثی خاندان علی درست بدانیم، به‌طور قطع از تاثیر آن بنا به‌فرض دوم، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم بحث کنیم. زیرا موقعیت ایرانیها هنگـام ظهـور عرب چنان بود که نه‌تنها برای این عقیدهٔ خود حرمتی قائل نبودند بلکه به‌خاطر بغض به دستگاه هیئـت حاکمه که در فساد غوطه می‌خورد، آنچنان نسبت به دفاع از آب و خاك خود بی‌تفـاوت شـده بودند که حاضر شدند حکـومت بیگـانه را بپذیرند. البته این پذیرش موقتی بود و نمی‌توانسـت اصـالتی داشته باشد، چون به‌هرحال حکومت بیگـانه بود و نمی‌توانسـتند کاملاً به آن تسـلیم شـوند. کمااینکه در اولین فرصت درصدد قیام علیه این بیگـانه برآمدند، اما چـون قـدرت لازم و کافـی نداشتند، این کار به‌آسانی امکان نداشت و بهترین راه این بود که با مخـالفین حکـومت، که آنهـا نیز عرب بودند، همداستان شوند و بدان وسـیله حکـومت مرکزی را تضـعیف نمایند. مخـالفین حکومت، خاندان علی بودند که پس از پیغمبر، از رسیدن به مقـام خـلافت محـروم شـده بودند و وقایع صفین و کربلا هم مخالفت آنان را تشدید کرده بود. شاید حکومت عرب برای ایرانیها، در زمان خلفای راشدین و بالاخص خلیفهٔ اول و دوم و چهارم قابل تحمل بود، چون آنها درعین حال که عرب بودند ولی به‌موجب تعالیم اسلامی، عدالت و مساوات را که ایرانیها به‌علت فساد دستگاه ساسانی سخت مشتاق آن بودند، بدون چون و چرا رعایت و اجرا می‌کردند. لکن حکومت عثمان و قـدرت پیدا کردن بنی‌امیه و پس از آن هم حکـومت بنی‌امیه و ترجیح عرب بر غیرعرب و بدرفتاری آنها با موالی، زنگ خطری بود که ایرانیها را متوجه کرد که حکومتی که آنهـا، از فسـاد ساسانیان، به آن پناه برده‌اند نمی‌تواند حکومت بنی‌امیه باشد. لذا از همان موقع، درصدد مخالفت برآمدند و با مخالفین بنی‌امیه همصدا شدند. به‌خصوص که روش مخالفین، ازلحـاظ پای‌بندی به عدالت و مسـاوات، مطابق با هدفـی بود که ایرانیان به دنبالش بودند و دوران کوتاه حکـومت و خلافت علی‌بن ابی‌طالب این معنی را به‌خوبی ثابت کرده بود و لااقل برآنها این نکته مسـلم شـده

ـــــــــــــــ

۵ـ تاریخ ایران بعد از اسلام زرین کوب؛ ص ۱۷۶.

بود که خاندان علی، فقط براساس قوانین اسلام، خالی از هرگونه رنگ ملیّت، می‌خواهند حکومت کنند، درحالی که اموی‌ها، به این حکومت رنگ عربی می‌دادند و این برای مردم ایران قابل تحمل نبود. به این جهت، ایرانیان حکومت خاندان علی ویا بهتر بگوئیم عقیده به‌حقانیت حکومت آن خاندان را پذیرفتند؛ منتهی چون این خاندان با روشی که داشتند، همیشه در اقلیت بودند و در جبههٔ مخالف حکومت مرکزی موضع می‌گرفتند، بنابراین تنها عامل نزدیکی ایرانیها با آنها، یعنی فقط مخالفت با حکومت مرکزی که در ابتدا نیز همان عامل ایرانیها را وادار کرده بود تا با خاندان علی همداستان شوند، برای همیشه وجود داشت و می‌توانست برای همیشه عامل بقای این همبستگی نیز گردد. با این فرق که پس از مدتی طولانی قریب به یك قرن و ریشه‌دار شدن نفوذ اموی، دیگر موقعیت اجازه نمی‌داد که ایرانیها از این همداستانی، به‌نفع احیای مجدد عظمت ازدست داده ایران، آن هم با خصوصیاتی که در زمان ساسانیان وجود داشت استفاده نمایند. ولی به‌طور مسلم این فایده را داشت که حس عدم تسلیم آنها را درمقابل حکومت بیگانه به‌نحو مطلوبی ارضا می‌کرد. به‌همین جهت، به این همبستگی ادامه دادند و گذشت زمان نیز آن را به‌صورت اعتقاد درآورد، بدون آنکه اشتراك در هدف، در اصل مبدأ عقیده و موروثی بودن امامت دخالت مؤثری داشته باشد؛ به‌خصوص که عقیدهٔ شیعه، نسبت به مسئلهٔ اولی‌الامر و غاصب تلقی نمودن حکومت غیر خاندان علی، ولو آنکه از اصل ایرانی باشد، این معنی را تأیید می‌کند که عقیدهٔ آنها، نسبت به خاندان علی و به موروثی بودن امامت آنها، از یك منشا کاملاً اسلامی سرچشمه گرفته و هیچ ارتباطی با عقاید قبل از اسلام ایرانیان، نسبت به خاندان سلطنتی نداشته است؛ زیرا اگر ارتباط داشت لازم بود حداقل مسئلهٔ اولی‌الامر، نسبت به خاندانهائی که در راه مجد و عظمت گذشتهٔ ایران قدم برمی‌داشتند کشش بیشتری داشته باشد.

به‌هرحال ازکلمهٔ شاهنشاه چنین برمی‌آید که‌سیستم اجتماعی در زمان ساسانیان یك نوع سیستم فدرالی بوده است که هر ایالت آن را شخصی اداره می‌کرده که ملقب به لقب شاه بوده است و به‌همین جهت، پادشاه ایران را شاه این شاهان «شاهنشاه» می‌گفته‌اند. دراین مورد کریستن‌سن (A. Christensen) به استناد کتیبهٔ حاجی‌آباد، ضمن بیان تقسیمات اجتماعی عهد ساسانیان به چهار طبقه: شهرداران (امرای دولت)، واسپوهران (رؤسا یا به‌طورکلی افراد خانواده‌های بزرگ)، وزرگان (بزرگان) و آزاذان چنین می‌گوید:

> در دولت ساسانی افراد طبقهٔ اول را به لقب شاهی می‌خواندند و از این جهت پادشاهان ایران را شاهنشاه می‌گفتند. این طبقه مرکب بود از امرای تیولداری که در اکناف کشور فرمانروائی می‌کردند، دیگر شاهان کوچکی که خود را به پناه شاهنشاه ایران کشیده بودند و شاهنشاه در عوض، شاهی را در دودمان آنها موروثی کرده بود مشروط برآنکه سپاه خود را پیوسته دراختیار سرور و مخدوم خود بگذارند و گویا ازجملهٔ شرائط، دادن خراج هم بوده است.[۶]

۶ـ کریستن‌سن، آرتور. *ایران در زمان ساسانیان*. تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۲ (ترجمه رشید یاسمی)؛ ص ۱۲۱.

ظاهراً درجهٔ شمول هریك از این طبقات بهروشنی معلوم نیست، ولی همین‌قدر مسلم است که کسانی می‌توانسته‌اند جزء طبقات عالیه قرار گیرند که از خانواده‌های سرشناس و از مالکین عمده باشند که از آنها به واسپوهران یاد می‌کردند و در رأس آنها هفت خانواده ممتاز وجود داشت که لااقل سه خانواده از آنها، درعهد اشکانیان نیز حائز این مقام عالی و ممتاز بوده‌اند؛ مانند خاندان کارن Karin)، سورن (Suren)، و اسپاهبذ (Aspahbadh) که همه از نژاد اشکانیان بودند و لقب «پهلو» (Pahlav)یعنی «پارت» داشتند. خاندان ساسانی نخستین دودمان از دودمانهای هفتگانه محسوب می‌شد و سه خانواده دیگر عبارت بود از: اسپندیاز، مهران و احتمالاً خانوادهٔ ذیك (Zik)[۷].

از تحقیقات دانشمندان ایرانشناس چنین برمی‌آید که املاك عمدهٔ ایران را این خانواده‌ها که ظاهراً سرشناسان آنها همان هفت خانوادهٔ سابق‌الذکر بوده‌اند تیول داشته‌اند. منتهی اطلاعات دقیقی از نحوهٔ امتیازات تیولداران و صاحبان املاك در دست نیست ولی قدر متیقن این است که رعایای املاك می‌توانسته‌اند مالیات خود را به صاحب تیول یا به دولت و یا به هردو بدهند ولی به‌هرحال تحت فرماندهی صاحب تیول مجبور به انجام خدمات نظامی بوده‌اند.[۸]

قاعدتاً باید با زیاد شدن قدرت مرکزی در زمان ساسانیان، قدرتهای محلی و تیولداران، نسبت به دورهٔ پارتیان که سیستم حکومت آنها برعدم تمرکز استوار بوده کم شده باشد و ظاهراً همین نکته، یکی از علل عمده‌ای بوده است که به‌تدریج تیولداران بزرگ را در دورهٔ ساسانی مجبور کرده است تا در زمرهٔ نجبا و اشراف دربار درآیند و تاحدی وضع ملوك‌الطوایفی خود را از دست بدهند. علت دیگر، رشد و به اقتدار رسیدن دهقانان بود، آنان در طبقات اجتماعی در ردیف واسپوهران نبودند و از طبقات نجبای درجهٔ دوم به‌حساب می‌آمدند. به‌همین جهت در هنگام قدرت ملوك‌الطوایفی نمی‌توانستند ابراز وجودی بنمایند ولی با پیدایش قدرت مرکزی، به‌منزلهٔ چرخهای ضروری دولت درآمدند. آنها اگرچه هنگام حوادث عظیم تاریخی تظاهری نمی‌کردند، لیکن از جهت آنکه بنیان استوار کشور و تاروپود دولت به آنان بستگی داشت، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای بودند که آثار آن را حتی در زمانهای اسلامی در کتابها مشاهده می‌کنیم. دهقانان، درحقیقت قدرتهای محلی بودند که وظیفهٔ مأموران محلی دولتی را به‌نحو نیکوئی نیز انجام می‌دادند؛ زیرا آنها درعین اینکه از طبقهٔ ممتازه به‌حساب می‌آمدند، این امتیاز به درجه‌ای نبود که فاصله‌ای بین آنها و مردم ایجاد کند. به‌همین جهت، همان‌طوری که به‌آسانی می‌توانستند مجری مقاصد دولت دربین مردم باشند، همچنان می‌توانستند وسیلهٔ انجام درخواستهای مردم از دولت گردند. در تواریخ اسلامی نیز مشاهده می‌کنیم که مسلمانها نیز، از همین وسیله در ادارهٔ امور

۷ـ همان ماخذ: ص ۱۲٤.

۸ـ همان ماخذ: ص ۱۲۷.

محلی و هم جمع‌آوری خراج و جزیه، استفاده کرده‌اند.[۹]

کریستن‌سن به‌نقل از *مجمل‌التواریخ*، دهقان را چنین تعریف می‌کند:

> دهقان رئیس و مالك اراضی و قرا بوده است، اما غالباً اراضی مزروعی که ارثاً به دهقانان می‌رسید، چندان وسعتی نداشت، چنانکه ازاین لحاظ در اکثر نقاط شخص دهقان با سایر آحاد رعیت یکسان بود و دهقان، کشاورز درجه اول در دیه خود محسوب می‌گردید. پس دهقان درمقابل زارعین آن‌موقع، مقامی که نجبای ملاك داشته‌اند دارا نبوده است. ازلحاظ دیگر می‌توان دهقانان را نمایندهٔ دولت درمیان رعیت خالصه گفت. وظیفهٔ عمدهٔ او دراین صورت وصول مالیات بوده است. نظر به اطلاعات محلی که دهقانان از اوضاع زمین و نفوذ رعایا داشتند، دولت ایران موفق می‌شد، که باوجود لم‌یزرع بودن اغلب نقاط کشور، مصارف فوق‌العادهٔ جنگها و هزینهٔ گزاف دولتی را تحمل نماید و از عهده برآید. پس از فتح عرب نیز باوجود خشونتی که فاتحین در اخذ مالیات به‌خرج می‌دادند مادام که با دهقانان متحد نشدند، نتوانستند عایدات خود را به میزانی برسانند که شاهنشاهان ساسانی رسانده بودند.[۱۰]

اردشیر برای تقویت حکومت مرکزی، دست به اقدام ماهرانهٔ دیگری زد که تاثیر فوق‌العاده‌ای در کم کردن قدرت ملوك‌الطوایفی که از پارتیان به‌ارث برده بود داشت. این اقدام زنده کردن دین زردشت بود که در زمان پارتیان و قبل از آن هم در زمان مقدونی‌ها[۱۱] قدرت خود را از دست داده بود. زیرا پارتیان این دین را کنار گذاشته و به پرستش ماه و آفتاب پرداخته بودند و درنتیجه آتشکده‌ها رو به‌ویرانی نهاده و دربسیاری از نقاط آتش مقدس خاموش گردیده بود و احترام و نفوذ «مغ»ها که می‌توانست عامل مهمی برای وحدت باشد به‌کلی ازمیان رفته بود. اردشیر با این اقدام، حقوق و احترام مغها را به‌حالت اولیه برگرداند و طی فرمانی، به علمای دینی و مبلغین احکام مذهبی دستور داد که جزء نزدیکان خاص پادشاه درآیند و از هرجهت مورد توجه مخصوص شاهانه قرار گیرند. پیرو این فرمان، نه‌تنها دهات و اراضی زیادی[۱۲] به آنها داد بلکه «عشریه»ای هم برای آنها برقرار نمود. درنتیجهٔ این اقدامات،پرستش ماه و آفتاب ازمیان رفت و آثار آن منهدم گردید و تمام افراد ملت به پیروی از تعلیمات آئین قدیم زردشت پرداختند.[۱۳]

فعالیتهای مذهبی مغان و حمایتی که از آنها می‌شد هیچگاه اجازه نمی‌داد که سایر مذاهب

۹- بلاذری، احمدبن یحیی. *فتوح البلدان*. رضوان محمد رضوان، ۱۹۵۹؛ ص ٤٤٤؛ طبری، محمدبن جریر. *تاریخ الرسل و الملوك*. بریل، ۱۸۸۱-۱۸۷۹؛ جلد دوم، ص ٤٥٨.

۱۰- کریستن‌سن. ص ۱۳۳.

۱۱- گیبون (Gibbon, E.): جلد اول ۱۹۱.

The Decline and fall of the Român Empire (E. M.'s Lib. London 1911).

۱۲- همان ماخذ: ص ۱۹٦.

۱۳- تاریخ سایکس: ص ٥٤٥.

بتوانند آزادانه، از امکان تبلیغ برخوردار باشند و یا به‌طور تساهل مذهبی با آنها رفتار شود؛ بلکه به‌عکس، سخت در مضیقه بودند و احیاناً مورد آزار و اذیت نیز قرار می‌گرفتند. به‌همین جهت دیانت مسیح علی‌رغم توسعه روزافزون و نفوذ در دنیای آن روز و قبول آن دیانت ازطرف دولت روم شرقی، نتوانست در ایران نفوذ کند؛ بلکه مورد بی‌میلی و نفرت مردم نیز قرار گرفت. زیرا علاوه‌بر عوامل گذشته، دین مردمی بود که ایرانیها با آنها در حال جنگ بودند.[۱۴]

اردشیر علاوه‌براین اقدام که قدم بزرگی در راه وحدت ملی و کم کردن قدرت ملوك‌الطوایفی بود و موجب شد که نقطهٔ اتکای ملت به‌طور کلی مذهب و مقامات مذهبی باشد، در سایر شئون هم اقداماتی کرد که هدف تمام آنها ایجاد وحدت ملی و برانداختن استقلال ناقص ملوك‌الطوایفی بود که قدرت آنها همیشه می‌توانست خطری برای قدرت مرکزی به‌وجود بیاورد. ازجملهٔ این اقدامات، تشکیل ارتشی بود که فرماندهان واحدهای آن در نقاط مختلف مملکت از حکومت مرکزی دستور می‌گرفتند و این قدرت به‌خوبی می‌توانست براوضاع مسلط و اعمال قدرتهای محلی را کنترل نماید.

اردشیر از سلاطین عاقل و سائس و مدبری بود که همیشه در فکر رفاه و آسایش رعایای خود بود و به این نکته کاملاً توجه داشت که اساس انتظام امور، عدل و انصاف است. او همیشه کوشش داشت که قواعد واصول خود را به موقع اجرا گذارد و دراین خصوص چنین گفته است:

> ملك حاصل نشود مگر به لشکر، و لشکر فراهم نگردد مگر به زر، زر به‌دست نیاید مگر به زراعت و آبادی و آنهم بدون عدل و داد صورت نخواهد گرفت[۱۵].

جنگهای ایران و روم و آثار اقتصادی آن

از گرفتاریهای مهم دولت ساسانی که از همان ابتدای تشکیل، با آن دست به‌گریبان بود و درحقیقت از اشکانیان و پیشینیان‌خود به‌ارث برده بود، اشتغال به جنگ با رومیان بود. هنگامی که اردشیر، قدرت را به‌دست گرفت و تاج شاهی را برسر گذاشت، فتوحات رومیها، از فرات گذشته بود و اولین کار او مبارزه با این پیشرفت و احتمالاً پس‌گرفتن اراضی ازدست رفته بود. به‌همین جهت اردشیر، پس از تثبیت موقعیت خود، همینقدر که مطمئن شد می‌تواند با رومیان مصاف دهد از فرات عبور کرد. دراین هنگام سوروس اسکندر بر تخت امپراطوری روم نشسته بود[۱۶]. او که جوانی باعزم و اراده و درعین حال باهوش بود و از قدرت دشمن اطلاع داشت، کوشید تا با پیشنهاد صلح، از وقوع جنگی که سرنوشت آن به‌درستی معلوم نبود جلوگیری نماید؛ ولی اردشیر که نمی‌توانست شاهد ازدست رفتن اراضی آبا و اجدادی خود باشد، پیشنهاد امپراطور را نپذیرفت مگر آنکه او از شام و سایر متصرفات آسیائی صرفنظر نماید و ایرانیان را به‌حال خود واگذارد.

۱۴ـ همان ماخذ: ص ۵٦٦.

۱۵ـ همان ماخذ: ص ۵٤۱.

۱٦ـ گیبون: جلد اول، ص ۲۰۲ و ۲۰۵.

قبول این امر، برای امپراطور، امکان نداشت، به‌همین جهت به‌ناچار به جنگ تن در داد[۱۷]. گرچه دراین جنگ، اردشیر نتوانست مقدار قابل توجهی از اراضی ازدست رفته را برگرداند ولی شهامت و قدرت او در نبرد و عقب‌نشینی رومیان، و ازهمه گذشته تاکتیکهای جنگی او، زمینه‌ای فراهم کرد تا شاپور، جانشین اردشیر بتواند به‌راحتی راه پدر را ادامه دهد و به موفقیتهای چشمگیری نائل آید. به‌خصوص که نابسامانی وضع داخلی روم هم، شاپور را در راهی که درپیش داشت کمك می‌کرد. یکی از این موفقیتهای بزرگ شاپور، اسارت والرین امپراطور روم بود و شاید کمتر حادثه‌ای در تاریخ پیدا شود که اثر روحی آن، بیشتر از اسارت یك امپراطور به دست پادشاهی از یك خاندان جدید دشمن باشد. و به‌طور مسلم، این واقعهٔ فوق‌العاده، اثری چون صاعقه در عالم آن روز داشته است که آن را در تخت جمشید و شاپور به روی سنگ حك نموده‌اند[۱۸].

این جنگها که تا عهد انوشیروان به‌طور شبه پیوسته ادامه داشت، برای ایران، علی‌رغم پیروزیهای فراوان، از لحاظ اقتصادی، ارزان تمام نمی‌شد و آثاری از خود باقی می‌گذاشت که نادیده گرفتن آن در تاریخ یك ملت ولو فاتح غیرممکن است. به‌طور مثال، سواحل فرات و سواد عراق با موقعیت طبیعی که داشت، می‌توانست یکی از بارورترین مناطق ایران و یکی از پردرآمدترین منابع دولت ساسانی باشد، کما اینکه درهنگام آرامش و در زمان انوشیروان و حتی پس از سقوط ساسانیان یعنی در زمان مسلمانان هم، یکی از منابع مهم درآمد بشمار می‌آمد؛ ولی همین منطقه به‌علت آنکه اکثراً میدان معرکه بود، پیوسته دستخوش تخریب و ویرانی می‌گردید و درنتیجه ضرر غیرقابل جبرانی بر اقتصاد مملکت وارد می‌آورد. این ویرانی لزومی نداشت که به‌وسیلهٔ دشمن انجام گیرد، بلکه ممکن بود خود ایرانیها وسیلهٔ آن شوند و این در وقتی بود که به‌علت عوارض جنگ و خشکسالیهای پیش‌بینی نشده[۱۹]، دچار قحطی می‌شدند و برای تهیهٔ مواد غذائی از هیچگونه تخریبی خودداری نمی‌کردند؛ زیرا موقعیتهای جنگی، به آنها اجازه نمی‌داد که قبلاً خود را آمادهٔ مقابله با قحطی پیش‌بینی نشده نمایند.

اگرچه جنگها به‌علت غنائمی که از آن به‌دست می‌آمد منبع درآمد بزرگی برای دولت ساسانی به‌شمار می‌رفت و پادشاهان ساسانی روی این درآمد حساب می‌کردند[۲۰]، ولی درآمد مذکور، چیزی نبود که به‌حال عموم مردم مفید باشد؛ زیرا غنائم به پادشاه و درباریان تعلق داشت و آن را یا برطبقات عالیه تقسیم می‌کردند یا آنکه از آن در جنگی که درپیش داشتند استفاده می‌نمودند. بنابراین عامهٔ مردم هیچگاه نمی‌توانستند از آثار سوء جنگها بدور بمانند ولو آنکه پیروزی نصیب ایران باشد؛ به‌خصوص که می‌دانیم، جنگ با روم، تنها گرفتاری جنگی ساسانیان را تشکیل

۱۷ـ تاریخ سایکس: ص ۵۳۹.
۱۸ـ همان ماخذ: ص ٥٤٨. گیبون: جلد اول، ص ۲۰۵.
۱۹ـ گیبون: جلد اول، ص ٢٠٦.
۲۰ـ تاریخ سایکس: ص ١٤٦.

کتابخانه
بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

نمی‌داد، بلکه در مرزهای شرقی و شمالی، هیاطله یاهونهای سفید، نیز مشکلاتی برای آنها ایجاد می‌کردند[۲۱]، به‌طوری که در زمان ولگاش مجبور شدند برای مدتی به آنها خراج نیز بپردازند[۲۲].

گرچه از وضع اقتصادی مردم، به‌خصوص قبل از انوشیروان اطلاع دقیقی در دست نداریم، ولی از داستانی که ابن خلدون[۲۳] به‌نقل از مسعودی در کتاب خود *(مقدمه)* آورده می‌توانیم این‌طور نتیجه بگیریم که به‌خاطر ظلم بعضی از پادشاهان و درباریان آنها که احتمالاً اغلب به‌منظور تأمین مخارج جنگی صورت می‌گرفت، مردم نه‌تنها از یك وضع اقتصادی خوب برخوردار نبودند بلکه کشورشان در زمان آنگونه پادشاهان، سخت دستخوش ویرانی و خرابی نیز بوده است. داستان از این قرار است:

> مؤبد مؤبدان پیشوای دینی، در روزگار بهرام پسر بهرام (بهرام دوم) برای آنکه پادشاه را از ستمگری و غفلتی که درنتیجهٔ عادات و رسوم دولت او به مردم می‌شد، برحذر دارد، توجه او را به گفتار دو جغد، که پادشاه در آن هنگام آواز آنها را می‌شنید جلب می‌کند. پادشاه می‌پرسد آیا گفتار این پرنده‌ها را می‌فهمی؟ مؤبد مؤبدان می‌گوید آری و چنین ادامه می‌دهد: جغد نر می‌خواهد با جغد ماده جفت شود و جغد ماده شیربهای خود را بیست ده ویرانه طلب می‌کند که در عصر بهرام رو به‌ویرانی نهاده باشد تا درآنها به نوحه‌سرائی و زاری بپردازد. نر، شرط ماده را می‌پذیرد و به‌وی می‌گوید اگر فرمانروائی این پادشاه ادامه یابد به‌جای بیست ده، هزار ده ویرانه به تو خواهم داد؛ زیرا دراین شرایط، انجام چنین خواسته‌ای کار مشکلی نخواهد بود.

این توجه موجب می‌شود که پادشاه از خواب غفلت بیدار شود و منظور واقعی مؤبد مؤبدان را از بیان چنین مطلبی سؤال نماید. او در پاسخ، چنین توضیح می‌دهد:

> پادشاها کشور ارجمندی نیابد جز به دین و فرمانبری از خدا و عمل کردن به اوامر و نواهی شریعت او و این استوار نگردد جز به پادشاه و پادشاه ارجمندی نیابد جز به مردان و مردان نیرو نگیرند جز به توانگری و ثروت و به توانگری نتوان راه یافت جز به آبادانی، به آبادانی هم نتوان رسیدجز به داد و برابری و داد ترازوئی است میان مردم که پروردگار آن را بپای داشته و برای آن قیم و نگهبانی برگماشته است که پادشاه است و تو ای پادشاه به ده‌ها و املاك مردم آهنگ کردی و آنها را از دست خداوندان و آبادکنندگان آن بازستدی که خراجگزار تواند و ثروت خود را از آنان بدست می‌آوری و سپس آن ده‌ها و املاك را تیول درگاه‌نشینان و خدمتگزاران و مردم بیکاره ساخته‌ای، از این‌رو این گروه آبادانی و دوراندیشی را فروگذاشتند و دراصلاح آنها نکوشیدند و به‌سبب نزدیکی به پادشاه در پرداخت مالیات مزروعی مسامحه کردند و به دیگر خراج‌گزاران و آبادکنندگان ده‌ها و

۲۱- بور: ص ٦١ تا ٦٤.

۲۲- تاریخ سایکس: ص ٦٠١.

۲۳- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. مقدمه *ابن‌خلدون*. قاهره، ١٣٣٦ هجری: ص ٢٨٧.

املاک، از این شیوه ستم رسید و ناچار آنها هم املاک خود را فروگذاشتند و از شهرها و مزارع خود رخت بربستند و به‌جاهای دور یا سرزمینهائی که دسترسی به آنها دشوار بود پناه بردند و سکونت گزیدند و ازاین‌رو آبادانی اندک شد و ده‌ها و املاک مزروعی ویران گردید و به‌سبب آن ثروت و دارائی ازمیان رفت و سپاهیان و رعیت تو هلاک شدند و پادشاهان همسایهٔ کشور تو، چون آگاه شدند موادی که پایه‌های کشور جز بدانها استوار نشود از کشور تو رخت بربسته است، در کشور تو طمع بستند. چون پادشاه این سخنان را شنید به کشور خود درنگریست و ده‌ها و املاک را از چاکران خود بازستد و آنها را به خداوندان آنها بازگردانید و آنها را به همان شیوهٔ پیشین برانگیخت، مردم بار دیگر کار آبادانی آغاز کردند و ناتوانان نیرومند شدند. از این‌رو زمینها آباد شد و در شهرها فراوانی نعمت پدید آمد و خراج‌ستانان ثروت فراوانی از مردم گردآوردند و سپاهیان نیرومند شدند و دشمنان ریشه‌کن گردیدند و مرزها استحکام پذیرفت و پادشاه به تن خود به امور کشور عنایت کرد بدان‌سان که در روزگار فرمانفرمائی او مردم نیکوحال شدند و در کشورش نظم برقرار شد[۲۴].

این داستان اگرچه جنبهٔ افسانه دارد و در اصل وقوع و صحت انتساب آن می‌توان تردید کرد، زیرا دوران پادشاهی بهرام پسر بهرام یعنی بهرام دوم به‌مراتب کوتاهتر از آن بود که بتوان این تغییر روش و نتایج حاصله از آن را که احتیاج به زمان زیادی دارد به او نسبت داد، ولی قرائن موجود و ازجمله عواملی که موجب اصلاحات انوشیروان گردید نشان می‌دهد که داستان مذکور اگر در آن مورد مخصوص، جنبهٔ افسانه به خود گرفته، ولی اصولاً از حقیقتی حکایت می‌کند که مردم در زمان بعضی از پادشاهان ساسانی گاه و بیگاه با آن دست به‌گریبان بوده‌اند.

کریستن سن درمورد سلطنت خسرو انوشیروان چنین می‌گوید:

ظهور خسرو اول که در تاریخ به لقب (انوشیروان یعنی جاویدان روان) معروف است مطلع درخشانترین دورهٔ عهد ساسانی است. فرقهٔ خطرناک مزدکی مغلوب و سرکوب شده بود. در داخله صلح و سلم حکمروا بود لکن این صلح و آرامش حزن‌آور ملتی بود که دراثر اغتشاشات طولانی، که در همهٔ طبقات جامعه تاثیر داشت، فقیر و خسته و ناتوان شده بود[۲۵].

جهشیاری ضمن نقل نصایح شاپور اول به فرزندش، قسمتی را نقل می‌کند که در آن شاپور به فرزند خود توصیه می‌کند که از گسترش روش «التجا» (Patronage) جلوگیری نماید[۲۶]. التجا یعنی پناهنده شدن ضعیف به قوی، برای آنکه از او درمقابل ظلم و ستم عمال دولتی حمایت کند؛ و شاپور، این روش را چه برای فرار از ظلم عمال و چه برای فرار از پرداخت حقوق واجبه

۲۴ـ گنابادی، محمد پروین. ترجمه *مقدمه ابن‌خلدون*. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶: ص ۵۷۱ و ۵۷۲.

۲۵ـ کریستن‌سن: ص ۳۸۷.

۲۶ـ جهشیاری، محمدبن عبدوس. *الوزرا والکتّاب*. قاهره، ۱۹۳۸ میلادی: ص ۷.

به ضرر ملك و ملت می‌دانست و از فرزندش می‌خواست که به‌هرنحوی شده از آن جلوگیری نماید و این نشانهٔ آنست که در آن زمان وضعی وجود داشته است که مردم از ظلم و جور عمال دولتی به افراد قوی پناهنده می‌شده و هستی خود را دراختیار آن افراد می‌گذاشته‌اند که شاپور آن را به‌عنوان یکی از علل التجا به فرزندش گوشزد می‌کند.

درآمدهای دولتی

مهمترین درآمد دولتی، خراج اراضی و مالیات سرانه بود که مردم می‌بایستی از این دو طریق، مخارج دولت را تأمین کنند؛ بدین ترتیب که هرسال دولت مخارج خود را بر مناطق مختلف تقسیم می‌کرد. آنگاه مأمورین وصول مالیات هرمنطقه، مبلغی را که قسمت آن منطقه می‌شد بر اراضی به‌نسبت حاصلخیزی زمین، از یك ششم تا یك‌سوم محصول و بر افراد، به‌نسبت قدرت مالی و پرداخت آنان توزیع می‌کردند که البته چون ضابطه‌ای برای قدرت تشخیص تمکن افراد وجود نداشت و کنترلی هم نسبت به رفتار مأمورین صورت نمی‌گرفت[27]، به مردم بی‌پناه بیش از حد ظلم می‌شد. این مبالغ، درصورتی بود که جنگی پیش نمی‌آمد والا دولت مالیات فوق‌العاده مقرر می‌کرد و مردم مجبور به پرداخت آن بودند. علاوه‌بر این مالیاتها، هدایائی هم به نام آئین می‌گرفتند که اختصاص به شخص پادشاه داشت، مانند هدایای نوروز و مهرگان که ظاهراً دربین اقلام عایدات دولتی، بیش از همه اهمیت داشته است.

غنائم جنگی نیز ازجملهٔ عوائد غیرمنظم دولت بود ولی به‌هرحال روی آن حساب می‌کردند و بدست آوردن آن را جزء مفاخر خود می‌شمردند. خسرو دوم ضمن تفاخری که به‌مناسبت غنائم کرده است چنین می‌گوید:

> زر و سیم و همه قسم گوهر و مفرغ و پولاد و ابریشم و اطلس و پارچه‌های زربفت و چارپا و سلاح و زن و کودك و مرد اسیر بدست آوردم[28].

از شرائط صلح خسرو اول و ژوستینین قیصر روم، در سال ۵۶۱ چنین استنباط می‌شود که در آنوقت عوارض گمرکی نیز معمول بوده است. مادهٔ سوم صلحنامه چنین مقرر می‌دارد که تجار ایرانی و رومی، همچنانکه از اعصار قدیم تا آن تاریخ به سوداگری مشغول بوده‌اند، از آن پس هم می‌توانند به تجارت بپردازند با این شرط که کالای آنان باید از دوائر معمولی گمرك بگذرد. به‌موجب مادهٔ چهارم همین صلحنامه، نمایندگان و سفرای رسمی هر دو دولت از پرداخت هرگونه حقوق گمرکی برای اشیائی که همراه داشتند معاف شدند[29].

به‌هرحال هیچیك از این درآمدها، به‌اندازهٔ درآمد اراضی و مالیات سرانه در تأمین مخارج عمومی دولت نمی‌توانست مؤثر باشد، چون تنها این دو درآمد بود که جنبهٔ همیشگی داشت و

۲۷- کریستن‌سن: ص ۱۴۵.

۲۸- همان ماخذ: ص ۱۴۶.

۲۹- همان ماخذ: ص ۱۴۵ و ۱۴۶.

می‌شد در مخارج دولتی روی آن حساب کرد؛ زیرا غنائم و عوارض گمرکی دائمی نبود و آئین هم اختصاص به شخص پادشاه داشت. به‌همین جهت مشاهده می‌کنیم که سلاطین ساسانی بیش از هرچیز دیگر به این دو منبع درآمد روی آورده و همیشه سعی داشته‌اند مخارج خود را از این دو طریق تأمین کنند. امکان تامین درآمد از این دو طریق بستگی به خوبی و بدی وضع مالیات‌دهندگان داشت که بیشتر آنها را طبقهٔ کشاورزان تشکیل می‌دادند. چنانچه به آنها رسیدگی می‌شد و مورد حمایت دولت قرار می‌گرفتند مسلماً می‌توانستند از درآمد خود سهم دولت را بپردازند، و اگر مورد حمایت قرار نمی‌گرفتند بلکه برعکس، دچار ظلم و ستم عمال دولتی می‌شدند، آن‌وقت، وضعی پیش می‌آمد که مؤبد مؤبدان از زبان جغد برای بهرام دوم نقل کرد. به‌همین جهت مهمترین اقدام اصلاحی انوشیروان، توجه به وضع دهقانان و اصلاح قانون مالیات بود. او به‌خوبی می‌دانست که کمك به دهقان و کشاورز، درحقیقت کمك به خزانهٔ دولت است. به همان اندازه که وضع کشاورز خوب شود، به همان اندازه هم دولت می‌تواند بر درآمد حاصل از طریق مالیات براراضی و سرانه اتکا داشته باشد.

انوشیروان پس از جلوس بر اورنگ پادشاهی، به‌خوبی دریافته بود که فساد اخلاق، اغتشاش و ناامنی و حتی تعصبات مذهبی و ظهور مزدکیان، همه از عوامل اقتصادی سرچشمه گرفته است. به‌همین دلیل، با ارادهٔ آهنین تصمیم گرفت برای خاتمه دادن به آن اوضاع ناگوار، دست به اقدامات اصلاحی بزند. اولین قدمی که دراین راه برداشت تقسیم کشور بود به چهار ایالت بزرگ: ایالت شرقی، مشتمل بر خراسان و کرمان. ایالت غربی، مشتمل بر عراق و بین‌النهرین. ایالت شمالی، مشتمل بر ارمنستان و آذربایجان. ایالت جنوبی، مشتمل بر فارس و خوزستان. اداره هریك از این ایالتها را هم به یکی از افراد مورد اطمینان خود داد و با دادن اختیارات فراوان به آنها، درحقیقت، اصلاحات مورد نظر را به‌صورت منطقه‌ای شروع کرد. این عمل گرچه از لحاظ احتمال تجزیه مملکت و سرکشی ولات، عمل خطرناکی بود ولی قدرت مرکز نیز به‌حدی بود که بتواند از وقوع هرگونه خطر احتمالی جلوگیری نماید[۳۰].

او پس از این اقدام، به وضع دهقانان و اصلاح قانون مالیات پرداخت. زیرا، از زمان هخامنشی‌ها تا آن روز، رسم براین بود که دولت‌مالیات خود را از اراضی براساس نظام مقاسمه دریافت می‌داشت؛ بدین ترتیب که دولت و کشاورز هردو از محصول سهم می‌بردند، منتهی سهم دولت نسبت به حاصلخیزی زمین زراعی فرق می‌کرد و تعیین آن بسته به نظر مأمورین وصول مالیات بود.

این روش دو ضرر داشت: یکی آنکه مأمورین برای بالا بردن سطح درآمد سعی می‌کردند به‌نفع دولت و به‌احتمال قوی، به‌نفع خود نسبت را بالا برده به کشاورزان اجحاف نمایند و چون کنترلی درکار نبود به‌طور مسلم راه سوءاستفاده باز بود. به‌همین جهت کراراً مشاهده می‌شد،

۳۰ـ تاریخ سایکس: ص ۶۳۷.

علاوه برآنکه به دهقانان ظلم روا می‌داشتند و آنها را نسبت به کار خود دلسرد و نسبت به مملکت بی‌تفاوت می‌کردند، برای دولت هم، خزانهٔ پری که به آن همه ظلم و ستم بیارزد تامین نمی‌نمودند تا دولت بتواند درموقع لزوم از آن استفاده نماید.

ضرر دیگر، این بود که کشاورزان قبل از رسیدن مأمورین مالیات و جدا کردن سهم دولت، حق استفاده از محصول زراعی خود را نداشتند و چه‌بسا چندین هفته طول می‌کشید تا مأمورین می‌رسیدند. این انتظار علاوه‌برآنکه زندگی کشاورز را مختل می‌نمود، درمورد محصولات درختی و میوه‌ها و تره‌بار موجب فساد آنها می‌گردید. انوشیروان برای جلوگیری از این دو ضرر که مجموعاً ضرر غیرقابل جبرانی متوجه خزانه مملکت و رعایا می‌کرد، تصمیم گرفت نظام مالیات و اراضی را که براساس نظام مقاسمه بود و به‌صورت مالیات برمحصول دریافت می‌شد به نظام خراجی تبدیل نماید؛ بدین‌صورت که مالیات را بر اراضی مزروعی مقرر بدارد و استفادهٔ از محصول را به کشاورز واگذار نماید.

مهمترین فایدهٔ این روش این بود که کشاورز، علاوه برآنکه، به هرنحوی که می‌خواست و در هرموقع می‌توانست از محصول خود استفاده نماید، با دلگرمی بیشتری درصدد ازدیاد تولید برمی‌آمد. زیرا مالیاتی که می‌بایستی برای اراضی بپردازد مقطوع بود و ازدیاد محصول و بالابردن سطح مرغوبیت آن، فقط نفع خودش بود و دولت هیچگونه دخالتی در آن نداشت.

البته نظام جدید ممکن بود ضررهائی هم برای کشاورزان داشته باشد و آن درصورتی بود که خشکسالی پیش می‌آمد و کشاورزان نمی‌توانستند از اراضی مزروعی خود که برآنها خراج مقرر شده بود و می‌بایستی آن را بپردازند، بهره‌برداری نمایند و این مطلبی است که درتاریخ طبری هم، به‌عنوان اعتراض کشاورزان براین روش، بدان اشاره شده است[۳۱]. ولی رویهمرفته، روش جدید هم به‌نفع دولت و هم به‌نفع کشاورزان بوده است.

مورخین در بیان علت این تغییر، داستانی نقل می‌کنند که نشان می‌دهد ابتدا قباد پدر انوشیروان درصدد تغییر روش قدیم به جدید برآمد، منتهی چون عمر او دوام نکرد، پسرش دنبال کار پدر را گرفت و نظام خراجی را برقرار نمود. داستان در *تاریخ قم* چنین آمده است:

> روزی از روزها قباد به‌طلب صیدی بر پشته بود اتفاقاً تنها ازطرفی برفت نظر او بر بستانی پر از میوه آمد زنی را دید که در آن بستان میوه نان می‌پخت و کودکی نزد او ایستاده بود و زمان به‌زمان می‌خواست که دست بدان میوه کشد و از آن فراگیرد و آن زن از آن منع می‌کرد و باز می‌زد پس کودك می‌گریست. پس زن با سر تنور گردید چون دیگر بار پسرك قصد چیدن میوه می‌کرد زن دیگر تنور را می‌گذاشت و پسر را از آن منع می‌کرد چون قباد آن حال را بدید از آن زن پرسید که چرا تو این کودك را از چیدن میوه منع می‌کنی؟ زن گفت این میوه میان ما و ملك مشترك است و صاحب و عامل آن اینجا

۳۱- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۹۶۱.

> حاضر نیست پس حلال نبود کودکان ما را درین میوه تصرف کردن مادام تا قسمت کرده نشود. قباد چون چنان دید رحم کرد و آب در چشم آورد چون به موضع و مجلس بازآمد خواست که بفرماید که تا مقاسمت براندازند و خراج بجای آن وضع کنند پس وفات یافت و اتفاق نیفتاد و بعد از آن کسری انوشروان مالك شد و خراج را چنانچ پدرش فکر و قصد کرده بود وضیعتها و مزارع و باغات و بساتین و کروم در ساقهای هر شهری و مملکتی وضع کرد و بنا نهاد و معین گردانید[۳۲].

به‌هرحال، چه قباد مبتکر این تغییر روش بوده و چه انوشیروان و چه فرد دیگری، این مسلم است که هدف آنها دراین اقدام، تنها رعایت رفاه کشاورز، چنانکه در داستان فوق آمده نبوده است؛ بلکه مسئله تأمین خزانهٔ خود و داشتن پول آماده برای هزینه‌های پیش‌بینی نشده و ازجمله هزینه‌های جنگی نیز، یکی از اهداف مهم آنها در اتخاذ این تصمیم بوده است و این مطلبی است که به‌نقل طبری، انوشیروان در جمله علل توجیهی برقراری نظام جدید متذکر شده است[۳۳]. درحقیقت می‌توان گفت، نظام جدید، علاوه براستقلال مالی، که برای کشاورز تأمین می‌کرد، برای دولت هم حداقل فوائد زیر را دربر داشت:

۱ـ دولت مجبور نبود سهم خود را به‌صورت جنس برداشت کند تا در تبدیل آن به پول نقد به‌خصوص درمورد میوه‌ها و تره‌بار دچار اشکال و ضرر شود. علاوه‌برآنکه این تبدیل احتیاج به وقت داشت و چه‌بسا در این مدت، ممکن بود دولت، موقعیتهای خوب را به‌خصوص از لحاظ جنگی از دست بدهد.

۲ـ در نظام جدید درآمد سالیانه دولت معلوم بود و می‌توانست به اتکای آن به اقدامات اصلاحی و جنگی خود دست بزند، درحالیکه در نظام قدیم درآمد دولت معلوم نبود و بستگی به خوبی و بدی سال از لحاظ امور کشاورزی داشت[۳۴].

۳ـ نظام جدید به‌علت آنکه می‌توانست به کشاورز استقلال بدهد و او را به‌عنوان مالك مطلق به کار و ملکش دلگرم کند مآلاً می‌توانست ازلحاظ تأمین مالیات دولتی به‌نفع دولت نیز باشد[۳۵].

٤ـ دولت مجبور نبود برای هزینه‌های پیش‌بینی نشده و جنگهای غیرمترقبه مالیات فوق‌العاده[۳٦] برقرار نماید تا هم به زندگی کشاورز لطمه وارد آورد، و هم با تحمل فشار مالی،او را نسبت به دولت بدبین گرداند.

باتوجه به فایده‌های نظام جدید و ضررهای نظام قدیم، انوشیروان کار پدر را دنبال کرد و دستور داد، مساحی اراضی را که در زمان قباد جهت اجرای نظام جدید شروع شده بود تمام

۳۲ـ قمی، حسن‌بن محمد. تاریخ قم. طهران، ۱۳۱۳ شمسی: ص ۱۷۲.

۳۳ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۹٦۱.

۳٤ـ تاریخ سایکس: ص ٦۳۷.

۳۵ـ همان ماخذ: ص ٦۳۷.

۳٦ـ کریستن‌سن: ص ۱٤۵.

نمایند. پس از آن، اراضی به‌وسیلهٔ اشخاص وارد ممیزی گردید و به‌اعتبار نوع محصول، مالیات‌گذاری شد؛ بدین ترتیب که بر جریب گندم یا جو سالی یك درهم، برهر جریب مو سالی هشت درهم، برهر جریب یونجه سالی هفت درهم، بر هرجریب برنج سالی پنج‌ششم درهم و برهر چهار درخت خرمای پارسی یا شش نخل آرامی و یا شش درخت زیتون سالی یك درهم، مالیات مقرر گردید و سایر محصولات و همچنین نخلهای پراکنده که جزء نخلستانها بشمار نمی‌آمد، از ادای مالیات معاف شد[۳۷]. ظاهراً این مقدار مالیات، در سالهای معمولی و بدون خشك‌سالی مقدار سنگینی نبوده و مردم به‌راحتی می‌توانسته‌اند آن را بپردازند. گرچه از چگونگی وصول آن اطلاع دقیقی در دست نداریم ولی به‌طور کلی می‌توان گفت، روش جدید علاوه برآسودگی خیال کشاورزان، درآمد دولت را ثابت‌تر کرده و تا سطح چندین برابر بالا برده بوده است. به‌همین جهت در دورهٔ خلافت اسلامی نیز این روش مورد استفاده قرار گرفت و براساس آن خراج اخذ شد[۳۸].

درمورد مالیات سرانه نیز، انوشیروان اقدام کرد و آن را براساس مطالعاتی که متخصصین از زندگی مردم به‌دست آورده بودند مقرر داشت؛ بدین ترتیب که به‌استثنای بزرگان، نجباء، سربازان، روحانیان، دبیران و سایر خدمتگزاران دولتی، بقیهٔ افراد که سن آنها بین بیست تا پنجاه سال بود می‌بایستی مالیات سرانه بپردازند و برای آنکه به آنها ظلمی نشود، برخلاف قبل، که از همه یکسان دریافت می‌شد[۳۹]، مالیات‌دهندگان را از لحاظ قدرت مالی به چهار دسته تقسیم کرده بود: دستهٔ اول، توانگران بودند، که می‌بایستی سالیانه دوازده درهم؛ و دستهٔ دوم و سوم میان‌حالان بودند، که می‌بایستی به‌نسبت مالی خود، شش تا هشت درهم؛ و دستهٔ چهارم مردمان معمولی بودند، که می‌بایستی چهاردرهم در سال به‌عنوان مالیات سرانه به دولت بپردازند. ضمناً برای اینکه تحمیلی بر مالیات‌دهندگان نباشد اجازه داده شده بود که مالیاتها را در سه قسط یعنی هرچهار ماه یك قسط بپردازند و برای جلوگیری از تعدی و اجحاف مأمورین به مغها اختیار داده شده بود که در اعمال آنها نظارت کنند[۴۰]. انوشیروان به مغها دستور داده بود که مواظبت نمایند تا مالیاتها، عادلانه اخذ شود و چنانچه خساراتی متناسب با مالیات بر مالیات‌دهنده وارد شده باشد او را از مالیات معاف گردانند[۴۱].

علاوه‌بر اصلاح قانون مالیاتی، انوشیروان در ترقی و توسعهٔ کشاورزی و وسائل آبیاری نیز که عامل اساسی برای بالا بردن سطح درآمد کشاورز و درنتیجه تأمین سهم دولت بود اقدامات قابل توجهی انجام داد. او در ساختن سدها و بندها و سایر وسایل آبیاری قدمهای وسیعی

۳۷- همان ماخذ: ص ۳۹۰؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۹۶۲.
۳۸- کریستن‌سن: ص ۳۹۰.
۳۹- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۹۶۰.
۴۰- تاریخ سایکس: ص ۶۳۸.
۴۱- کریستن‌سن: ص ۳۹۰.

برداشت. ضمناً برای ازدیاد نفوس که آنهم مالاً به‌نفع دولت بود، ازدواج را به‌خصوص درمیان طبقات معمولی مردم ترویج نمود و مقداری از اسرای جنگی را، که تحمیلی بر بودجهٔ دولت بودند، در نقاط مختلف، به‌منظور اشتغال به امر کشاورزی اسکان داد[٤٢] و در بهبود وسائل ارتباطی ازقبیل حفظ جاده‌های مهم تجارتی و تعمیر و نگاهداری پلها نهایت مراقبت و اهتمام مبذول داشت.

ازهمه بالاتر اقداماتی بود که در راه تغییرات نظام لشکری به‌عمل آورد، زیرا وضع دشمنان داخلی و خارجی به‌نظر انوشیروان از اهم امور بود و این امر هم احتیاج به ارتش منظم و مجهز داشت. تا آن زمان نجبای فقیر که به‌منزلهٔ هسته و مغز سپاه بودند، می‌بایستی بدون جیره خدمت کنند و حتی ساز و برگ جنگ را به‌خرج خویش فراهم سازند و قوای جنگی عبارت بود از سواره‌نظام سبك اسلحه که جز تیر، سلاح عمدهٔ دیگری نداشت و پیاده‌نظامی که روستائیان و کشاورزان آن را تشکیل می‌دادند و در جنگ جز سیاهی لشکر، چیز دیگری به‌حساب نمی‌آمدند. بلیزاریوس (Belisarie)و هرموگنس (Hermogene)دو سردار بیزانس، پیاده نظام قبل از انوشیروان را چنین توصیف کرده‌اند: جماعتی دهقان فقیرند که به‌دنبال سپاه نمی‌آیند مگر برای اینکه دیوارها را خراب و اجساد کشتگان را برهنه و سربازان را خدمت نمایند (مقصود از سربازان همان سواره نظام است).

در زمان انوشیروان، سواره‌نظام نیز تقویت شد و کلمهٔ اسواران که همان سواره‌نظام است معنی جدیدی یافت و افراد سواره‌نظام از لحاظ طبقه‌بندی درباری، در ردیف پسران پادشاه قرار گرفتند و سلاحهای آنها عبارت بود از برگستوان اسب، جوشن بلند، زره سینه‌پوش، ران‌بند، شمشیر، نیزه، سپر، گرز کمری، تبرزین، ترکش شامل دو کمان با چند زه و سی تیر و دو کمند بافته که از پشت سر به کلاه‌خود متصل می‌کردند[٤٣].

ایران پس از انوشیروان

با مرگ انوشیروان انحطاط ساسانیان آغاز گردید[٤٤]. جانشین او هرمزد چهارم برخلاف پدر، دست افراد ناباب را در ادارهٔ حکومت باز گذارد و وزرای خود را ازمیان افرادی انتخاب کرد که جز سوءاستفاده نظری نداشتند و جز سوء اداره هم کاری از دستشان برنمی‌آمد. وزرای پدر و افرادی را که در زمان انوشیروان درکمال صداقت و درستی به سلسلهٔ ساسانی خدمت می‌کردند از دستگاه طرد نمود و درنتیجه ظلم وستم به حد وفور، آنهم به‌نحو وحشیانه رواج پیدا کرد. شکایات روزافزون مردم نه‌تنها اثر نداشت بلکه موجب سختگیری بیشتری نسبت به شکایت‌کنندگان می‌شد. این ظلم و ستم به درجه‌ای اعمال می‌شد که سه ولایت بابل، شوش و کرمان علیه

٤٢- همان ماخذ: ص ٣٩٢؛ تاریخ سایکس: ص ٦٣٨.

٤٣- کریستن‌سن: ص ٣٩١.

٤٤- براون: ص ٢٦٦.

حکومت مرکزی سر به عصیان برداشتند و دشمن همیشگی یعنی رومیها از این فرصت استفاده کردند و به ایالت آشور و عراق حمله بردند و این دو ایالت را به میدان جنگ تبدیل نمودند. حداقل ضرر این هجوم، ازبین رفتن محصول زراعی بود که براثر مساعی و طرحهای انوشیروان بەنحو شایستەای زیاد شده بود و قاعدتاً باید ضربت مهلکی برپیکر اقتصاد آن روز ایران وارد آورده باشد[۴۵].

در ایالت شرقی بەخصوص در خراسان نیز ترکان سر به عصیان برداشتند و با اینکه بهرام چوبین توانست با شجاعت بی‌سابقەای آنها را شکست دهد ولی ناسپاسی پادشاه درمقابل خدمت بهرام، موجب گردید که خود او نیز سر بەشورش بردارد و علیه ظلم و ستم این پادشاه قیام کند. نتیجهٔ این قیام قتل هرمز و فرار پسرش خسروپرویز نزد رومیان بود. گرچه امپراطور روم موریس حاضر شد درمقابل امتیازاتی[۴۶]، خسروپرویز را در برگرداندن تاج و تختش کمك کند[۴۷] و او توانست با این کمك، بهرام را مغلوب و بر اریکهٔ سلطنت جلوس نماید، ولی دوستی او با رومیان چندان دوام نیافت و با کشته شدن امپراطور موریس نائرهٔ جنگ خانمانسوز بین ایران و روم مجدداً درگرفت و درحدود ربع قرن (۶۰۳-۶۲۸) ادامه یافت؛ بدین‌صورت که خسروپرویز به خونخواهی موریس، دوست کمك‌کار خود برخاست و به افکاس امپراطور جدید اعلان جنگ داد. دراین نبرد، همه‌جا پیروزی با خسروپرویز بود و توانست درمدت کمتر از سه سال، تمام مناطق بین‌النهرین را که میدان تاخت و تاز رومیان بود بەتصرف درآورد. درهمان اوان، دستهٔ دیگری از قوای ایران، بعد از حمله به ارمنستان، به نواحی مجاور کاپادوکیه داخل شده و حتی شهرهای فیریزی، کالاثی و بی‌تی‌نی را که سالیان دراز از صدمات جنگی مصون مانده بودند مورد تاخت و تاز قرار داد. این مهاجمین دامنهٔ حملهٔ خود را بەاندازەای توسعه دادند و آنقدر به قسطنطنیه پایتخت روم شرقی نزدیك شدند که اهالی شهر برای اولین‌بار می‌توانستند آثار هجوم آنها را که عبارت از آتش زدن دهات واقع در ساحل مقابل بود مشاهده کنند[۴۸].

در بین سالهای (۶۱۱-۶۱۵) میلادی، خسروپرویز، از اوضاع آشفته و پریشان روم، حداکثر استفاده را کرد و به داخل کاپادوکیه حمله‌ور شد و حلب و دمشق را یکی پس از دیگری بەتصرف درآورد و با کمك یهودیان، دامنهٔ فتوحات خود را به اورشلیم رسانید و صلیب مقدس که آن را صلیب حقیقی می‌گفتند و متبرکترین و مقدسترین ذخائر مسیحیان روی زمین بود به تیسفون برد[۴۹].

فتوحات به همینجا خاتمه پیدا نکرد و در سال ۶۱۶ میلادی شهربراز سردار ایرانی به مصر

۴۵- گیبون: جلد پنجم، ص ۴۸۴ و ۴۸۵.
۴۶- کریستن‌سن: ص ۴۶۶.
۴۷- تاریخ سایکس: ص ۶۶۵.
۴۸- همان ماخذ: ص ۶۶۶.
۴۹- همان ماخذ: ص ۶۶۸.

حمله برد و اسکندریه را که مرکز مهم بازرگانی مصر بود گرفت و بدین ترتیب قوای ایران پس از ۹۰۰ سال بار دیگر، وادی نیل را اشغال نمود و بالاخره با فتح کالسدون امپراطوری ایران به همان وسعتی رسید که در دورهٔ هخامنشی دارا بود[٥٠].

نحوهٔ اداره این مملکت وسیع به‌خوبی معلوم نیست، ولی قرائن نشان می‌دهد که غیر از اخذ مالیات و گرفتن حقوق دیوانی، حکومت مرکزی کار دیگری نسبت به بلاد مفتوحه انجام نمی‌داده است. کریستن‌سن دراین خصوص چنین می‌نویسد:

> در سال هیجدهم سلطنت، مالی که خسرو به خزانهٔ جدید خود در تیسفون نقل کرد، قریب به ٤٦٨ میلیون مثقال زر بود که اگر هر درهم ساسانی را یك مثقال بگیریم، تقریباً معادل ۳۷۵ میلیون فرانك می‌شود. از این گذشته مقدار زیادی جواهر و جامه‌های گران‌بها داشت که بیشتر از عجائب روزگار بود. در سال سی‌ام سلطنت باوجود جنگهای طولانی و پرخرجی که کرد، میزان موجودی او به ۱۵۰۰ میلیون مثقال بالغ گردید که تقریباً معادل ۱۳۰۰ میلیون فرانك طلاست و این علاوه‌بر غنائم جنگ بود. افزایش ثروت او در سالهای اخیر، به‌سبب وصول بقایای مالیاتی بود که بدون اندك ترحم و رعایتی از مردم می‌گرفتند. از این گذشته مبالغ کثیری به‌عنوان غرامت اموالی که از خزانهٔ او سرقت شده یا به‌طریق مختلف تلف گشته بود از مردم گرفت[٥١].

گرچه این ارقام که از کتب تواریخ اسلامی اخذ شده، نمی‌تواند ارقام دقیقی باشد ولی همین‌قدر نشان می‌دهد که خسروپرویز تا چه اندازه به جمع‌آوری مال ولو ازطریق ظلم و ستم به‌رعایای خود، علاقه‌مند بوده است و به‌طور مسلم، این حرص و طمع، اجازه نمی‌داده است که مردم در زمان این پادشاه از رفاه برخوردار باشند و زندگی پادشاه هم طوری نبوده است که بتواند مانند انوشیروان، در جنب فتوحات، به عمران و آبادی مناطق تحت نفوذ بپردازد.

فتوحات خسروپرویز موجب شد که او بر خزائن و ثروتهای ممالك فتح شده نیز دست یابد و آنها را به خزائن خود انتقال دهد. آن همه ثروت، باعث شد که روح مال‌دوستی او سر به طغیان برآورده و جز به جمع اموال و ظلم و ستم به کار دیگری نپردازد.

طبری تجملات دستگاه و خوشگذرانی او را ازقول هشام‌بن محمد چنین نقل می‌کند:

> اموالی که خسروپرویز جمع کرده بود دربین پادشاهان دنیا سابقه نداشت؛ حشم او تا به قسطنطنیه و افریقا می‌رسید. او زمستان را در مدائن و تابستان را در بین مدائن و همدان می‌گذراند. گفته شده که او دوازده هزار زن و کنیز، ۹۹۹ فیل و درحدود ۵۰ هزار چارپا داشته است. علاقهٔ او به جواهر و اشیای زینتی بیش از هرکس دیگر بوده است[٥٢].

مسعودی اضافه می‌کند که دربین چهارپایان خسروپرویز اسبهائی وجود داشته است که زین

٥٠ـ همان ماخذ: ص ٦٦٩.

٥١ـ کریستن‌سن: ص ٤٧٤؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۰٤۲ و ۱۰٥۷.

٥٢ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۰٤۱.

آنها را با جواهر و دُرّ مزین کرده بودند؛ بعضی از فیلهای این پادشاه از جنس سفید بود و بلندی بعضی دیگر به دوازده ذراع می‌رسید که هردو از انواع نادر و پرقیمت فیل بشمار می‌آمدند. خسروپرویز، ثروت بادآورده‌ای نیز بدست آورد و آن عبارت از خزائن پادشاه روم بود که برهزار قایق حمل می‌شد و به روایت مسعودی، باد، آنها را به ساحل انطاکیه انداخته و نصیب پادشاه ایران کرده بود[٥٣]. طبری نیز ضمن نقل سخنان خسرو به پسرش به این ثروت بادآورده اشاره و از آن به «فیءالریاح»[٥٤] تعبیر می‌کند.

یکی از نمونه‌های تجمل و تبذیر این پادشاه ـ که در جنگهای مسلمین با ایرانیان، نصیب مسلمین شد ـ قالی زربفتی بود که از آن در کتب تاریخی اسلامی به «قطف» یاد شده و ایرانیها آن را «وهار خسرو» (بهار کسری) می‌گفته‌اند. این قالی، شصت ذراع درازا و شصت ذراع پهنا داشته است و درفصل زمستان منظرهٔ بهاری را دربرابر شاهنشاه می‌گسترده است. روی این قالی منظره‌های خیابانها و جدولهای آب و نهرهائی که ازمیان باغ خرمی می‌گذشت و کشتزارها و باغچه‌های پرمیوه و سبزی نقش بسته بود. شاخ و برگ این اشجار همه از زر و سیم و گوهرهای رنگارنگ بود[٥٥].

تعداد زنهای زیادی که برای پادشاه ذکر کرده‌اند، نشانهٔ دیگری از علاقهٔ او به عیش و عشرت و شهوترانی بوده است. او ظاهراً هیچگاه از تمایل جنسی سیر نمی‌شده است. دوشیزگان، زنان بیوه و صاحب اولاد را در هرجا نشان می‌دادند، به حرم خسود می‌آورد و هروقت که میل تجدید فراش می‌کرد به فرمانروایان اطراف نامه می‌فرستاد و در آن زن مورد علاقهٔ خود را وصف می‌کرد و عمال او، مجبور بودند، زن مورد علاقهٔ پادشاه را یافته و به حضور برند[٥٦].

داستان عشق این پادشاه با شیرین مشهور است و ظاهراً قبل از سقوط دولت ساسانی هم، یك یا چند رمان عامیانه راجع به این مطلب وجود داشته است و پاره‌های آن رمان را در بعضی از متون عربی و فارسی *خدای نامك* وارد کرده‌اند. شیرین ظاهراً مسیحی بوده و به‌همین جهت بعضی از مورخین شرقی و غربی او را اهل یونان دانسته‌اند ولی اسم او ایرانی است و بنابرقول سبئوس (Sebeos)از مردم خوزستان بوده است. در اوایل سلطنت خسروپرویز به عقد او درآمد و با اینکه منزلتی فروتر از مریم دختر قیصر داشت که پادشاه به علل سیاسی گرفته بود ولی در وجود خسرو نفوذی تمام داشت[٥٧].

به‌طور مسلم، این وضع، همیشه نمی‌توانست ادامه پیدا کند و زمانه بازیهای دیگر نیز درپیش داشت. زیرا وقتی سلطنت پر از افتخارو درایت و پر از عدل و داد انوشیروان، علی‌رغم محبوبیت

٥٣ـ مسعودی، علی‌بن حسین‌بن علی. مروج الذهب. بیروت، دارالاندلس، ١٩٦٥میلادی. جلد اول، ص٣٠٨.

٥٤ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٠٥٧.

٥٥ـ همان ماخذ: ص ٢٤٥٢.

٥٦ـ همان ماخذ: ص ١٠٢٥.

٥٧ـ کریستن‌سن: ص ٤٩٧.

و علاقهٔ مردم محکوم به زوال بود، مسلماً پادشاهی سراسر با دسیسه و کشتار خسروپرویز باتوجه به تنفر مردم، نمی‌توانست ادامه پیدا کند؛ با این فرق که این دفعه با زوال خسروپرویز، دولت ساسانی هم با سرعت زیاد، راه زوال درپیش گرفت و پس از چهارصد سال، سلطنت پرقدرت ساسانیان درمدت چند سال نابود گردید. مقدمات سقوط خسروپرویز از سال ٦٢٢ میلادی شروع شد. دراین سال هرقل با عزمی تازه برای استرداد بلاد از دست رفته وارد میدان گردید. بی‌بندوباری دستگاه خسرو هم به او کمك کرد و توانست در مدت پنج سال مصر و سوریه و اناطولی را از خسروپرویز پس بگیرد و او را که اصولاً مرد بزدل و ترسوئی بود، مجبور به فرار نماید و پایتخت او را غارت کند[٥٨]. بزدلی و بخصوص ناسپاسیهای او نسبت به سرداران فاتح، از دیرباز اشراف و نجبا را از او متنفر ساخته بود و همین تنفر موجب شد که پس از آن فرار ننگین، عده‌ای به دستور شیرویه پسرش، او را بگیرند و پس از توقیف در خانهٔ تاریکی، او را به‌قتل برسانند[٥٩]. قاتل پدر چندماهی بیش سلطنت نکرد و در آغاز کار هیجده تن از برادران خود را به‌قتل رساند، آنگاه بیمار شد و جهان را بدرود گفت. دراین‌هنگام، که طاعونی هولناك سرزمین ایران را ویران می‌ساخت، فرزند خردسال شیرویه که هفت سال بیش نداشت جانشین پدر گشت ولی شهربراز (شهروراز) اورا در تیسفون که پایتخت بود محاصره نمود و به‌قتل رسانید و خود به‌جای او نشست[٦٠]. شهربراز هم چهل روز بعد به‌دست سه تن از مستحفظین خود به هلاکت رسید[٦١].

پس از او پوراندخت دختر خسروپرویز، بر اورنگ پرخطر خسروی نشست و چون زنی خردمند و با درایت بود چنین به‌نظر می‌رسید که در دوران سلطنت او عصر درخشانتری آغاز گردد لکن پس از اعاده صلیبی که پدرش به‌یغما از اورشلیم آورده بود به امپراطور روم، او نیز پس از شانزده ماه فرمانروائی جهان را بدرود گفت و یکی از بنی اعمام دور پدرش پیروز جانشین او شد و کمتر از یك ماه سلطنت کرد. پس از او خواهرش آزرمیدخت به تخت کیانی برنشست. آزرمیدخت درمقام انتقام از فرخ هرمزد واسپهبد خراسان که توهینی به او کرده بود برآمد و اسباب قتل او را فراهم ساخت و خود او نیز پس از شش ماه سلطنت، به‌دست رستم پسر فرخ هرمزد کشته شد. رستم نیز چهار سال بعد (٦٣٥) در شکست قادسیه هلاك شد.

چهار یا پنج فرمانروای دیگر هریك چندروزی آمدند. بعضی از آنها کشته شدند و برخی دیگر از پادشاهی خلع گردیدند تا اینکه یزدگرد سوم آخرین شهریار نگون‌بخت دودمان ساسانی به سلطنت رسید و او نیز، آخر سیه‌روز و سرگردان و آواره و پریشان شد و در ذلت‌و درماندگی به‌دست دهقانی فرومایه به طمع گوهری که همراه داشت به‌قتل رسید و یگانه اثر و نشانه‌ای که

٥٨ـ تاریخ سایکس: ص ٦٧٠.

٥٩ـ همان مأخذ: ص ٦٧٤.

٦٠ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٠٦١.

٦١ـ همان مأخذ: ص ١٠٦٣.

از آن همه جاه و ثروت برای این شهریار بدبخت باقی مانده بود موجب نیستی او را فـراهم کرد و بدین ترتیب ۴۰۰ سـال سـلطنت، در مدتی کمتر از شش سـال به‌کلی نابود گردید. درتمام این مدت، دشمن پشت دروازه‌های کشور شاهنشاهی با اصـرار و ابرام روزافـزون می‌غرید و دودمان ساسانی را که محکوم به زوال و نیسـتی بود تهـدید می‌کرد[٦٢]. درحقیقـت دولت سـاسانی دراین مدت سلیمان مرده‌ای بود که تکیه برعصای افسـانه‌ای اما موریانه خـوردهٔ خـویش داشـت و هر تندبادی که از کران صحرائی برمی‌خاست می‌توانست آن پیکر فرتوت و بی‌رمق را خـاك و خـرد کند و به مغاك هلاك بسپارد[٦٣].

٦٢- براون: ص ٢٦٦ تا ٢٦٨.
٦٣- تاریخ ایران بعد از اسلام زرین کوب. ص ١٧٦.

فصل سوم

دولت روم شرقی

روم شرقی به‌اعتبار نام پایتخت آن Byzantium به دولت یا امپراطوری بیزانس (Byzantin Empire) نیز معروف شده است. به این شهر که نام کنونی آن استانبول است، به‌مناسبت آنکه به‌وسیلهٔ کنستانتین کبیر (۳۲٤-۳۳۷ م.) تجدیدبنا و در سال ۳۳۰م. طی مراسم باشکوهی به‌عنوان پایتخت انتخاب شد[1] «قسطنطنیه» نیز گفته‌اند. درمورد تاریخ تأسیس دولت روم شرقی تمام مورخین بریك عقیده نیستند و می‌توان عقاید آنها را ازنظر کلی به سه دسته تقسیم نمود:

دستهٔ اول ـ عقیدهٔ کسانی که دولت روم شرقی را ادامهٔ امپراطوری روم غربی می‌دانند و هیچگونه وجه افتراقی که بتواند دولت تشکیل شده در شرق امپراطوری را از دولت غربی متمایز کند، برای آن قائل نیستند[2].

دستهٔ دوم ـ نظر افرادی که دولت روم شرقی را عبارت از دولتی می‌دانند که در قرن هفتم میلادی با نظام جنگی جدید، برای مقابله با استیلای عرب بر سوریه و فلسطین و مصر شروع به‌کار کرد. اساس کار این دولت در نظام جنگی جدید، واگذاری اراضی به کشاورزان و خانواده‌های آنها بود به‌شرط آنکه تا حصول پیروزی و غلبهٔ بر دشمن، در ارتش امپراطوری خدمت کنند. درحقیقت با نظام جدید که عبارت از یك بسیج عمومی و استفاده از تمام امکانات نیروی انسانی بود، دولت درنظر داشت، هم از پیشرفت بیگانه جلوگیری کند و هم به‌جهت داشتن مال و ملك، کشاورزان را به زندگی خود علاقه‌مند گرداند[3].

۱ـ باینز (Baynes): ص ١٦.

Baynes, N. H. *The Byzantine Empire.* London, 1935.

۲ـ بیزنتیوم (Byzantium): ص ۱۵ مقدمه.

Byzantium (ed.by N. H. Baynes and H. St. Moss) Oxford, 1948.

۳ـ همان مأخذ: ص ۱۵ مقدمه.

دستهٔ سوم ـ نظریهٔ کسانی که عقیده دارند امپراطوری روم غربی، در سالهای آخر قرن سوم میلادی، موجودیت واقعی خود را از دست داده بود و کنستانتین کبیر آن را با شکلی نوین که از سه عنصر مهم یعنی سنتهای رومی، کلیساهای مسیحی و فرهنگ هلنی تشکیل یافته بود در پایتخت جدید که نشانه‌ای از اجتماع این سه عنصر بود تاسیس کرد. طرفداران این نظریه، گرچه دولت روم شرقی را دولتی کاملاً متمایز از دولت روم غربی می‌دانند و عقیده دارند که تاریخ تاسیس روم شرقی از زمان کنستانتین و انتخاب قسطنطنیه به‌عنوان پایتخت شروع می‌شود، ولی هیچگاه نه‌تنها منکر ارتباط عمیق آن با دولت روم غربی نیستند، بلکه از نظر اداری و سیستم قانونگذاری و مقید بودن به سنتهای قدیم، آن را ادامهٔ همان دولت تلقی می‌کنند[4]، و این حقیقتی است که امپراطوران روم شرقی نیز به آن معترف و اعتقاد داشته‌اند. آنها خود را وارث واقعی اگوست (Auguste) اولین امپراطور روم غربی می‌دانستند و استانبول یا قسطنطنیه را به‌عنوان روم جدید قبول داشتند[5].

سیستم حکومت امپراطوران روم، از هنگامی که اگوست بنای آن‌امپراطوری را نهاد، تا وقتی که به‌کلی دستخوش زوال و نابودی گردید، یك سیستم استبدادی بود که امپراطور، در آن قدرت مطلق داشت؛ با این تفاوت که شدت استبداد در ابتدا و در زمان اگوست به درجه‌ای نبود که امپراطوران بعد داشتند. به‌همین جهت اگوست در آغاز کار، خود را (the Princeps)می‌خواند و قدرت واقعی را ولو به‌خاطر حفظ ظاهر و عوامفریبی هم که شده مخصوص مجلس اعیان (the Senate) می‌دانست، ولی پس از مدتی، وضع عوض شد و این حفظ ظاهر هم ازبین رفت، به‌طوری که در زمان دیوکلسین نه‌تنها تمام قدرتها در دست امپراطور قبضه شد، بلکه امپراطور به‌صورت یك موجود فوق بشر درآمد که مردم، اطاعت و بندگی او را بر خود فرض می‌دانستند و درمقابل او، به‌عنوان یك خدا، به‌سجده می‌افتادند. به‌عقیدهٔ بعضی از محققین، روم دراین وضع، باید تحت تاثیر مشرق‌زمین و ایران و بقایای عقاید تاریخی یونانیان قرار گرفته باشد که برای شاهنشاه و امپراطور، مقامی خدائی و فوق بشری قائل بوده‌اند[6]. به‌همین جهت، در حکومت روم شرقی، یعنی از زمان کنستانتین به‌بعد، عقیده برآن بود که امپراطور فردی است که ازطرف خداوند تعیین و از هنگام ولادت، برای حکومت درنظر گرفته شده است. او نماینده و مجری اوامر خداوند در روی زمین و حاکم مطلق در امور اداری است و هیچ‌کس حق مخالفت با او و سرپیچی از اوامر او را ندارد. قانون را، او وضع می‌کند و مناصب، طبق نظریهٔ او، به افراد داده می‌شود. در امور ارتشی، فرماندهی ارتش و فرمان جنگ و صلح از مختصات او می‌باشد. هیچ قدرتی حق عزل و برکناری او را ندارد. در امور دینی، او سمت پیشوائی دارد و تمام مجامع دینی

٤ـ همان ماخذ: ص ١٦ مقدمه.

٥ـ همان ماخذ: ص ١.

٦ـ باینز: ص ٦٠ تا ٦٣؛ بیزنتیوم: ص ٢٦٨؛ یور (Ure):ص ١٠٢.

Ure, P. N. *Justinian and his age.* Penguin Books, 1951.

و کلیساها و افراد مذهبی باید از او اطاعت کنند و اوامرش را گردن نهند. در امور مالی، اختیار اموال و وضع هرگونه قانون و آئین‌نامه مربوط به تعیین نوع و مقدار مالیاتها و کیفیت جمع‌آوری و صرف آنها به‌دست اوست[۷].

ملن(Milne)هنگام بحث از نظام مالی مصر در زمان حکومت رومیان، چنین می‌گوید:

> تعیین مقدار مالیاتی که هرساله، مصر می‌بایستی به خزانهٔ دولت بپردازد، از اختیارات امپراطور بود. او نه‌تنها مقدار مالیات را معین می‌کرد بلکه طریقهٔ وصول آن را نیز تعیین می‌نمود[۸].

ملن، سپس به بیان نحوهٔ اجرای دستور امپراطور می‌پردازد و چنین ادامه می‌دهد:

> دستور امپراطور درمورد مقدار مالیات به والی یا حاکم (the Prefect) مصر ابلاغ می‌شد. او به فرمانداران (the Epistrategoi) و آنها به بخشداران (the Strategoi) و بخشداران نیز به کدخدایان دهات ابلاغ می‌کردند. کدخدایان نیز از ریش‌سفیدان روستاها می‌خواستند که مبلغ تعیین شده به‌عنوان سهمیهٔ روستا را، بین افراد محل تقسیم کنند و از هرفرد، سهمی را که می‌باید بپردازد وصول نمایند[۹].

گرچه مصر جزء اموال خالصهٔ امپراطور به‌حساب می‌آمد و احتمال اینکه بستگی آن به اوامر امپراطور، باید بیشتر از جاهای دیگر باشد، وجود دارد، زیرا امپراطور اگوست پس از جنگ سخت با دشمن خود آنتونیو و کلئوپاترا، آن را فتح کرد و به‌عنوان غنیمت جنگی و یا اموال بی‌صاحب آن را تصاحب و جزء اموال خالصهٔ خود درآورد و به‌همین جهت از ورود اعضای مجلس اعیان به مصر بدون اجازهٔ امپراطور جلوگیری به‌عمل می‌آوردند[۱۰]. ولی دخالت امپراطور در تعیین مقدار مالیات و نحوهٔ وصول آن تنها بستگی به مصر نداشت، بلکه این روش و نظامی بود که درتمام انحای امپراطوری به‌مورد اجرا گذارده می‌شد.

باینز (Baynes)در این مورد توضیحات بیشتری می‌دهد و چنین می‌نویسد:

> هرسال احتیاجات امپراطوری برآورد می‌شد و به‌صورت یك فریضهٔ مذهبی به مردم ابلاغ می‌گردید. چون احتیاجات امپراطوری همه‌ساله یکسان نبود، بنابراین مقدار مالیاتی که مردم به‌عنوان یك فریضهٔ دینی می‌بایستی بپردازند، نمی‌توانست ثابت باشد و این، از اختیارات امپراطور بود که پس از مشورت با مشاورین خود، هرساله مقدار مالیات را به‌حسب احتیاجات امپراطوری تعیین نماید.

برای وصول مقدار تعیین شده، به این طریق عمل می‌شد که مبلغ برآورد شده را بر ولایات

۷ـ بیزنتیوم: ص ۲۱ مقدمه؛ باینز: ص ۵۷، ۷٦ و ۱۱۵.

۸ـ ملن (Milne): ص ۱۱۸.

Milne, J. G. *A History of Egypt, under Roman Rule.* London, 1898.

۹ـ همان ماخذ: ص ۱۱۸.

۱۰ـ همان ماخذ: ص ۱ و ۳.

مختلف مملکت تقسیم می‌کردند. آنگاه حاکم هر ولایت، مبلغ سهمیهٔ خود را که می‌بایست به مرکز بپردازد بر فرمانداریهای حوزهٔ حکومت خود توزیع می‌نمود. هرفرمانداری نیز، مبلغ مورد اصابت را بر بخشداریهای مربوط به آن فرمانداری تقسیم و هر بخشداری نیز، آن را در روستاهای داخل حوزه خود توزیع می‌کرد و بالاخره وظیفهٔ کدخدایان روستاها بود که سهمیهٔ هر روستا را براهالی تقسیم و وصول نمایند[۱۱].

دستگاه جمع‌آوری مالیات، از ده گرفته تا مراکز استانها، تحت نظارت دقیق عمال امپراطور بود که به جمع‌آوری مالیاتها اقدام می‌کردند و برای این منظور، از ابتدا، ظاهراً تشکیلاتی داشته‌اند. با این فرق که در زمان دیوکلسین و کنستانتین کبیر، این تشکیلات جنبهٔ جدی‌تری به‌خود گرفت و دارای قوانین ثابت‌تری گردید. این قوانین، از آن پس نیز ثابت ماند و تقریباً در تمام دوران امپراطوری مورد عمل قرار گرفت. گرچه ثابت بودن این قوانین، در دوره‌های بعد موجب شد که اولاً، قوانین مذکور، از هرگونه تطور و تحول که نشانهٔ ترقی باشد بی‌بهره بماند و ثانیاً به‌علت جمود و یك‌نواختی، دستگاه دولت را دچار فساد و رشوه گرداند؛ ولی به‌هرحال پاسخگوی احتیاجات امپراطور بود، و ازنظر مالی و تامین احتیاجات دولتی هنوز می‌توانست خدمت بزرگی به دستگاه دولت و در نتیجه امپراطور بنماید[۱۲].

خزانهٔ مملکت دراختیار امپراطور بود و او هرطور می‌خواست آن را مصرف می‌کرد و هرطور صلاح می‌دید با برقرار کردن مالیات آن را پر می‌کرد[۱۳]. امپراطور غالباً و به‌خصوص در مناطق ثروتمند، برای اینکه بتواند کلیهٔ درآمد هرمنطقه را تحت کنترل خود درآورد،علاوه‌بر والی،یك ناظر امور مالی نیز بەنام(Idiologos)معین می‌کرد.این شخص اگرچه بەظاهر زیردست و جزء مأمورین والی به‌حساب می‌آمد، ولی درحقیقت وظیفه داشت که از نظر امورمالی و درآمدها، کار والی را کنترل نماید. در مناطقی که امپراطور خالصه داشت مانند مصر، برای این ناظر معاونی نیز تعیین می‌گردید تا ادارهٔ املاك و کنترل درآمدهای مربوط به آن را، به‌عهده داشته باشد. در زمان دیوکلسین ضمن اصلاحاتی که انجام گرفت، به نظّار مالی که تا آن زمان تحت عنوان (Idiologos)یا(Dioiketes) در عداد مامورین والی انجام وظیفه می‌کردند، استقلال و عنوان (Catholicus)داده شد و از آن‌پس امور مالی از امور اداری جدا گردید؛ و مامورین مالی، مستقیماً تحت نظر امپراطور انجام وظیفه می‌کردند[۱۴]. این روش، بعد از دیوکلسین، تا هنگام فتح مصر بەوسیلهٔ مسلمین، باقی ماند و مسلمین نیز دربعضی از موارد از آن پیروی نمودند و برای خراج، والی مخصوص تعیین کردند[۱۵].

۱۱- باینز: ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۱۲- همان مأخذ: ص ۱۱٤ تا ۱۱۹؛ بیزنتیوم: ص ۲۸۰، ۲۸۱ و ۲۹٤؛ بور: ص ۱۰۲ تا ۱۰۵.

۱۳- بیزنتیوم: ص ۲۷۳ و ۲۷٤.

۱٤- ملن: ص ۹، ۱۱ و ۱۳.

۱۵- همین کتاب: ص ۱۲۰ و ۱۳۸.

علت این اصلاحات را ازطرف دیوکلسین، مشکلات اقتصادی ذکر کرده‌اند که در طـول قـرن سوم میلادی، برای امپراطوری پیش آمده بود. این مشکلات، بیشتر از جنگهائی ناشی شـده بود که امپراطور، در آن قرن، با آن جنگها دست به‌گریبان بود. هجـوم قبائـل وحشـی بر مرزهای شمالی از یك طرف، و یورش پی درپی ساسانیان، دولت تازه تشکیل شـده در ایران، در مناطـق شرقی ازطرف دیگر، موجب شده بود که دولت روم در دو جبهه بجنگد. این جنگها که درحدود یك قرن ادامه داشت، علاوه برهرج و مرج سیاسی، مشکلات اقتصادی فراوانی نیز ببار آورده بود[۱۶]. زیرا جنگ خرج داشـت و دولت مجبور بود آن را تأمین کند و چـون درآمد دولت ازطـریق مالیات، تکافوی مخارج سنگین جنگها را نمی‌کرد، برای زیاد کردن درآمد، دولت ناچار به ضـرب سکـه با عیار کمتری شد[۱۷]. نتیجهٔ مستقیم این عمل بالارفتن سطح قیمتها[۱۸] و نارضائی مردمی بود که از جنگ و گرانی به‌سـتوه آمده بودند؛ آن‌هم‌مردمی که اکثریت آنهـا به‌صـورت برده، مورد اسـتثمار عدهٔ قلیلی ثروتمند ـ که تنهـا طـرفداران امپراطـوران را تشکیل می‌دادند ـ قـرار گرفته بودند[۱۹]. مسلم است نتیجهٔ این وضع، جز هرج و مرج سیاسی و اقتصادی چیز دیگری نمی‌توانست باشـد. به‌همین جهت دیوکلسین در اواخر قرن سوم، درصدد چاره‌اندیشی و سروسامان دادن به این هرج و مرج برآمد و دسـت به اصـــلاحاتی زد[۲۰] که از آن جمله بود، انتزاع امور مالی از امور اداری که اکثر در تیول همان عدهٔ قلیل بود. این امپراطور درحقیقت با این عمل، کنترل دقیق مالیه مملکت را به‌وسیلهٔ افراد مورداعتماد خود در دست گرفـت. پس از دیوکلسـین، کنسـتانتین هم کار او را دنبال کرد و بدین ترتیب اصـولی را که دیوکلسـین پایه‌گذاری نموده بود به‌صـورت ثابتی درآورد، به‌طوری که هنگام ظهور اسلام هم باقـی بود و مسـلمانها نیز در متصـرفات رومی خـود از آن استفاده کردند و همانطوری که گفتیم علاوه بر والی عام، والی خراج نیز تعیین کردند.

اصلاحات این دو امپراطور، اگرچه توانست بسیاری از مشکلات مالی را حـل کند ولی نتیجـهٔ حاصله از آن، موقتی بود و با مرگ کنستانتین، به‌علت هجـوم اقـوام گت و وندال، همانطور که قبلاً متذکر شدیم، نه‌تنها بهره‌برداری از اصلاحات متوقف شد، بلکه وجـود قـوانین باقـی‌مانده از عهد دو امپراطور، موجب شد که دست دولتیان در تحمیل مالیاتهای سنگین بر مردم باز باشـد[۲۱]. البته دولتها هم حق داشتند، زیرا مبارزه با این اقوام که روز به‌روز تجاوز آنان فـزونی می‌یافـت و تقریباً قسمت غربی امپراطوری را متصـرف شـده بودند، احتیاج به هزینه داشـت و تأمین آن جـز

۱۶ـ باینز: ص ۱۱ تا ۱۵؛ بیزنتیوم: ص ۱۷ مقـدمه؛ یور: ص ۱۵؛ گیبون (Gibbon, E.): جلد اول، ص ۲۳، ۱۸۸ و ۱۸۹.

۱۷ـ باینز: ص ۱۰۰.

۱۸ـ بیزنتیوم: ص ۲۲ مقدمه.

۱۹ـ ولس (Wells): ص ۱۳۱، ۱۳۳ و ۱۳٤.

Wells, H. G. *A short History of the world.* Thinker,s Library, 1948.

۲۰ـ باینز: ص ۱۱ و ۱۲؛ یور: ۱۰۲ تا ۱۰۵.

۲۱ـ ملن: ص ۹٤ و ۱۰٤؛ ولس: ص ۱٤۹ و ۱۵۱؛ بیزنتیوم: ص ۲۲ و ۲۳ مقدمه؛ باینز: ص ۱۲۰.

ازطریق مالیات ممکن نبود. سنگینی مالیات به درجه‌ای رسیده بود که بیشتر کشاورزان برای فرار از پرداخت آن، یا دست از خانه و کاشانهٔ خود کشیده به شهرها هجوم می‌آوردند و یا به اقوام وحشی و بیابان‌گرد می‌پیوستند و یا اینکه از قانون التجا (Patronage) استفاده می‌کردند و تمام هستی خود را در اختیار افراد صاحب نفوذ می‌گذاشتند، تا در پناه قدرت آنها، از ظلم عمّال دولت در امان باشند. ضرر این فرارها ازنظر تقلیل مالیات به‌حدی بود که بعضی از امپراطوران را مجبور کرد، طی فرمانهائی مهاجرت کشاورزان را تحت هرعنوان و بهانه ممنوع اعلام کنند و قانون التجا را نیز لغو نمایند[۲۲].

این فرمانها، با فسادی که در دستگاه هیئت حاکمه وجود داشت، نه‌تنها نتوانست کمکی به رفع مشکلات بنماید، بلکه مشکلات آنها را بیش از پیش پیچیده‌تر نمود. زیرا درباریان و عوامل هیئت حاکمه، طی قرون متمادی، به زندگی مرفه و تجمل و جمع ثروت عادت کرده بودند و به هیچ‌وجه حاضر نبودند دست از آن بردارند، ولو به قیمت بدبختی مردم و از دست رفتن مملکت تمام شود. ژوستی‌نین، از امپراطوران ثروتمندی بود که برای جمع‌آوری پول از مردم، به هرحیله و نیرنگی متوسل می‌شد و وزیر او یوحنا، او را دراین راه کمك می‌کرد. گیبون (Gibbon) دربارهٔ این امپراطور چنین می‌گوید:

> اکثر بناهائی که این امپراطور ایجاد کرد، از خون و اموال مردم بنا شد و وزیرش آدمی بود که ترسی از خدا و خلق نداشت و به‌همین جهت، علی‌رغم شکایتهای بی‌شمار از ظلم و تعدی این وزیر، امپراطور، در ابقای او اصرار می‌ورزید و همین پشتیبانی، موجب شد که یوحنا، قوانین ظالمانه و سیاست خشن و دور از انسانیت را برای وصول مالیات به‌کار برد و بعدیها هم از آن قوانین و سیاست پیروی نمایند[۲۳].

در قرن ششم، مشکل مهم دیگری، علاوه برفساد دربار و جنگهای داخلی، برمشکلات روم شرقی افزوده گردید. این مشکل، تامین مخارج جنگهائی بود که دراین قرن پس از مدتها آرامش، مجدداً با ساسانیان شروع کرده بود[۲۴]. این جنگها که دامنهٔ آن تمام آسیای صغیر، سوریه و مصر را فراگرفته بود، علاوه برمخارج سنگین، موجب شده بود که تمام این مناطق که از قرن اول میلادی تا آن زمان، جزء بلاد ثروتمند و پر جمعیت آن‌روز دنیا بشمار می‌آمد، به‌صورت مخروبه و میدانهائی برای تخریب و کشتار و غارت درآید؛ بدون آنکه نتیجه‌ای از آن عاید یکی از طرفین دعوا گردد[۲۵].

ازجمله وقایع این جنگها، قتل‌عام انطاکیه و تخریب و غارت بیت‌المقدس بود که اولی در سال

۲۲- ملن: ص ۹٤ و ۹۵.

۲۳- گیبون: جلد چهارم، ص ۱۸۱ تا ۱۸٤.

۲٤- باینز: ص ٤۰ و ٤۱.

۲۵- ولس: ص ۱۵۷ و ۱۵۹.

٥٤١ توسط انوشیروان[۲٦] و دومی در سال ٦١٥ میلادی، به‌وسیلهٔ خسروپرویز[۲۷] انجام گرفت. به‌گفتهٔ گیبون، خسروپرویز، پس از تصرف شهر بیت‌المقدس، تمام کلیساها و معابد مسیحیان را نابود کرد و در قتل‌عام روز «قرابین» ـ که روز اجتماع مسیحیان در هرسیصد سال یك‌بار می‌باشد ـ درحدود نود هزار نفر را کشت. همچنین پس از تصرف اسکندریه در سال ٦١٧، علاوه‌برآنکه تعداد زیادی از مردان را کشت و یا اسیر کرد، دستور داد بیشتر معابد و کلیساها را خراب کنند که آثار خرابی آن تاهنگام فتوحات اسلام هنوز باقی بود[۲۸].

خلاصه آنکه بار سنگین مخارج این جنگها و مخارج درباریان همه بردوش مردم بود که می‌بایستی ازطریق مالیات بپردازند و مسلم است مالیات، آنهم به‌این صورت و از این مردمی که آه در بساط نداشتند، نه‌تنها نمی‌توانست دردی را دوا کند، بلکه بلائی بود که دامنگیر رعایای دولت روم شرقی شده بود و این امپراطوری را به نابودی تهدید می‌کرد.

به‌قول گیبون:

> مالیات در روم شرقی مانند وبائی بود که تمام مردم بدان گرفتار شده بودند و با این آلودگی، نابودی آنها حتمی می‌نمود[۲۹].

و به‌قول آندریاس:

> قوانین مالیاتی دولت روم شرقی ظالمانه‌ترین قوانین مالیاتی بود که تا آن روز بشر از آن اطلاع داشت[۳۰].

فیلیپ حتی، شدت عمل در وصول مالیات را، علت اصلی نفرت اهالی سوریه، از دولت روم شرقی می‌داند[۳۱]. بتلر، عقیده دارد حکام مصر در دوران حکومت روم شرقی، هدفی جز جمع اموال برای حکومت مرکزی نداشتند. آنها هیچگونه توجهی به رفاه مردم و آبادانی بلاد نمی‌کردند. حکومت آنها بر مصر، همیشه به‌صورت حکومت بیگانه‌ای بود که پایه‌های حکومت خود را بر زور و قلدری نهاده، بدون آنکه رأفت و عطوفتی نسبت به رعایای خود داشته باشد[۳۲].

نگاهی سطحی به انواع مالیاتهائی که به‌وسیلهٔ روم شرقی گرفته می‌شد، به‌خوبی ثابت می‌کند که راز موفقیتهای پی درپی و آسان مسلمین در قلمرو این امپراطوری، بیشتر مرهون نارضائی مردم از حکومت مرکزی و سنگینی بار مالیاتها بوده است و این نارضائی، همان امری بود که در اواخر عهد ساسانیان نیز درایران، زمینه را برای فتوحات عرب آماده کرد.

۲٦- پور: ص ۷۱ و ۷۳.

۲۷- گیبون: جلد چهارم، ص ٥١١.

۲۸- بتلر، آلفرد. *فتح‌العرب لمصر*. قاهره، ۱۹۳۳ میلادی (ترجمه عربی فرید ابوحدید): ص ٦٦.

۲۹- گیبون:جلد چهارم،ص ۱۷۸.

۳۰- بیزنتیوم: ص ٤٨.

۳۱- حتی، فیلیپ (Hitti, Ph.): ص ۳۷۰.

Hitti, K. Ph. *A History of syriâ*. London, 1951.

۳۲- بتلر: ص ۱۳۹.

مالیاتها

مالیاتهائی که دولت روم شرقی از رعایای خود می‌گرفت متنوع بود، ولی مهمترین آنها که به‌عنوان پشتوانهٔ مالیه دولت روی آن حساب می‌شد (مالیات بر اراضی زراعی) بود. به‌همین جهت، در وصول آن هیچگونه اغماض و گذشتی که نشانهٔ سهل‌انگاری در وصول باشد روی نمی‌داد[۳۳]. این مالیات در ابتدا و در دولت روم غربی به‌صورت نقد و به مقادیر معینی دریافت می‌شد. تنها در مالیات مصر، جنس هم قبول می‌گردید، زیرا مواد غذایی روم از مصر تامین می‌شد. بنابراین به‌نفع دولت بود که مالیات خود را از مصر به‌صورت جنس، برای تأمین مواد غذائی اهالی دریافت نماید. در زمان دیوکلسین، به‌علت پائین آمدن عیار سکهٔ رایج مملکت، مقرر شد که علاوه بر مصر، مالیات سایر نقاط نیز به‌صورت جنس دریافت شود[۳٤].

قبل از این امپراطور نیز، سایر امپراطوران روم، مالیاتهای فوق‌العاده را در مواقع ضروری، علاوه بر مالیاتهای معمولی و رسمی که به‌صورت نقد گرفته می‌شد، به‌صورت جنس دریافت می‌داشتند، با این فرق که اینگونه مالیاتها، در زمان دیوکلسین جنبهٔ رسمی پیدا کرد. کما اینکه در اوایل تشکیل روم شرقی، بلاد تابعه و در رأس آنها مصر، مکلف شدند که علاوه بر مالیاتهای معمولی، مواد غذائی مرکز را، از قبیل غلات، گوشت، روغن و همچنین مواد غذائی مامورین دولتی و لشکریان هرمنطقه را نیز تأمین کنند[۳۵].

طبق استنباطی که دو دانشمند مورخ ملن[۳٦] و جانسون[۳۷] از وثائق باقیماندهٔ مربوط به آن زمان کرده‌اند، سختگیری در مورد پرداخت مالیات به‌صورت جنسی، ظاهراً، پس از دیوکلسین از بین رفته بود و از آن پس رعایا می‌توانسته‌اند، مالیاتهای اراضی خود را، هم به جنس و هم به‌صورت نقد پرداخت نمایند. البته مسئلهٔ جنس و نقد مربوط به اراضی محل کشت غلات بوده است والاً مالیات باغها و اراضی محل کشت میوه‌ها، به‌صورت نقد دریافت می‌شد و اهالی نمی‌توانستند حتی در زمان دیوکلسین آن را به‌صورت جنس بپردازند.

همانطور که قبلاً متذکر شدیم، مقدار مالیات اراضی، برای همیشه ثابت نبود و هرسال ممکن بود تغییر کند؛ زیرا تعیین مقدار، به‌نظر امپراطور بستگی داشت که هرساله به نسبت احتیاج با نظر مشاورین خود تعیین می‌کرد. قبل از دیوکلسین، احتیاجات امپراطوری به‌طور مساوی بر تمام ایالات مملکت تقسیم می‌شد و هر ایالت نیز سهمیهٔ خود را برای فرمانداریها، بخشداریها و روستاها به‌طور مساوی تقسیم می‌کرد، بدون آنکه تفاوتی بین نقاط ثروتمند و فقیر از لحاظ

۳۳- باینز: ص ۹۹ و ۱۲٦.

۳٤- همان ماخذ: ص ۱۰۰.

۳۵- همان ماخذ: ص ۱۰۰.

۳٦- ملن: ص ۱۱۹.

۳۷- جانسون و وست (Johnson and West): ص ۲۳۹ و ۲٤۰.

Johnson, A. Ch. and West, L. C. *Byzantine Egypt Economic Studies*.Princeton, 1949.

مقدار سهمیه قائل شود. ولی دیوکلسین، از جملهٔ اقـدامات اصـلاحی خـود، این بی‌تفـاوتی را منسوخ نمود و دستور داد، سهمیهٔ هر منطقه را به نسبت قدرت مالی و امکـانات زراعی آن منطقـه تعیین نمایند. برای اجرای این دستور ابتدا اراضی، طبقه‌بندی شد و آنهـا را از نظر کلی به چهـار دسته زیر تقسیم کردند:

دستهٔ اول، اراضیی که به‌وسیلهٔ نهرها، بدون زحمت و صرف هزینه آبیاری می‌شدند.

دستهٔ دوم، اراضیی که با صرف هزینه و تحمل زحمت از قبیل ایجاد سد یا حفر کانال و امثال آن می‌توانستند از آب نهرها استفاده نمایند.

دستهٔ سوم، اراضی پستی که هنگام طغیان نهـرها، برای مدتی از سـال به زیر آب می‌رفتند و در نتیجه امکان نداشت که محصول زراعی آنها را بموقع بدست آورند.

دستهٔ چهارم، اراضیی که از آب نهر و چشمه اسـتفاده نمی‌کردند و زراعت آنهـا به‌صـورت دیم بود[38]. آنگاه جهت آسانی وصول و امکان حسابرسی بهتر، مناطق مالیاتی را به‌صورت واحـدهای کوچکتری درآوردند که هریك از آنها به‌نام (Paguss)یا (Pagarchy) نامیده می‌شد وشـخصی با عنوان (Pagarch) آن را اداره می‌کرد[39]. علاوه بر دفـاتر مالیاتی در مراکز فـرمانداریها و بخشداریها، در هر روستا نیز، دفتری ایجـاد کردند که انواع اراضـی و خصـوصیات مربوط به آن روسـتا، در آن ضـبط و ادارهٔ آن بەدسـت مأموری بود که عنوان دبیر ده(the Villegescripe) داشت[40]. وجود این دفاتر، علاوه بر آنکه عمل وصول را آسـان می‌کرد، موجـب می‌شـد که هیچ مالیاتی از قلم نیفتد و هیچ مالیات‌دهنده‌ای نیز از پرداخت مالیات خود سر باز نزند. زیرا مالیاتهـا، ابتدا، براساس دفتر روستاها جمع می‌شد، آنگاه مالیات جمع‌شـدهٔ روسـتاهای هر بخشـداری، به دفاتر بخش ارسال و پس از تطبیق، به دفاتر فرمانداری و از آنجا به دفاتر مرکز استان و بالاخره به مرکز حکومت ارسال می‌گردید.

ظاهراً، علاوه برمالیات عمومی اراضی، مالیاتهای دیگری نیز از اراضی، برای مصارف محلی هرمنطقه یاناحیه‌می‌گرفته‌اند؛مانندمالیات انونا(The Annona)[41]که به منظورتامین موادغذائـی ونابیون (Nabion)[42]برای مصـارف حفـرولای‌روبی قنوات و گیومتر(Geometria)[43]برای تامین هزینه‌های مسّاحی و مالیات‌گذاری محـل، از اهالی دریافـت می‌کرده‌اند. به غیراز مالیات براراضی، مالیاتهای دیگری نیز وجود داشته است که اهم آنها به قرار زیر است:

۱ـمالیات سرانه (Capitation-tax)که از مردم بلاد تحـت‌الحمایه می‌گرفتند و به‌استثنای

۳۸ـ باینز: ص ۱۰۱ و ۱۰۲.
۳۹ـ ملن: ص ۱۳.
۴۰ـ همان ماخذ: ص ۷، ۸ و ۱۱۸.
۴۱ـ همان ماخذ: ص ۱۱۹.
۴۲ـ جانسون و وست: ص ۷ و ۱۱.
۴۳ـ ملن: ص ۱۲۱.

عدهٔ قلیلی، بقیهٔ افراد که سن آنها بین ١٤ تا ٦٠ سال بود، مجبور به پرداخت آن بودند. مقدار این مالیات را معادل ١٦ تا ٢٠ درهم برای هرنفر ذکر کرده‌اند. در وصول این مالیات، برای آنکه هیچکس از قلم نیفتد، هر ١٤ سال یکبار، سرشماری عمومی خانه به‌خانه را انجام می‌دادند و بدین ترتیب این مالیات را که صورت نقدی داشته است وصول می‌کرده‌اند.[٤٤] ذکر این مالیات در مآخذ اسلامی نیز آمده است بدین صورت که عمروبن‌العاص در نامهٔ خود به عمربن‌الخطاب متذکر می‌شود که در اسکندریه چهل هزار یهودی وجود دارند که به دولت روم شرقی جزیه می‌پردازند[٤٥].

٢ـ مالیات اماکن مسکونی‌به‌نام(Aerikan). این مالیات، برای اولین‌بار به‌وسیلهٔ ژوستینین مقرر گردید[٤٦] و افرادی تحت عنوان(Parators) مأمور جمع‌آوری آن شدند. مقدار این مالیات را معادل ١٠٠ درهم سالیانه برای هرواحد مسکونی نوشته‌اند.

٣ـ مالیات بر حیوانات و مواشی. این مالیات براساس سرشماری که هرسال، به‌وسیلهٔ رؤسای محلی انجام می‌شد، بابت گاو، شتر و گوسفند از صاحبان آنها گرفته می‌شد. مقدار این مالیات به‌درستی معلوم نیست. تنها بعضی از مآخذ حکایت از آن دارند که مالیات شتر در سال معادل ١٠ درهم بوده است[٤٧].

٤ـ مالیات صنفی که از ارباب حرف و کسبه می‌گرفته‌اند. این مالیات که براساس درآمد ماهانه آنها گرفته می‌شد، اگرچه مقدار آن معلوم نیست ولی وجود آن به گواهی مآخذ مسلم است[٤٨].

٥ـ مالیات اموال تجارتی به نسبت ده درصد بنام (Enkykion).

٦ـ مالیات بر ارث و بر آزادی بندگان به نسبت پنج درصد.

٧ـ مالیات بر معاملات و عقود به‌نسبت ١/١٠، به‌علاوهٔ غرامتی که هریک از طرفین درصورت فسخ معامله می‌بایستی بپردازند[٤٩].

٨ـ مالیاتی به‌نام(Stephanikon) که ابتدا به‌صورت هدیه و پیش‌کش به امپراطور تقدیم می‌شد، ولی از قرن سوم به بعد به‌صورت یك مالیات سالانه درآمد و عده‌ای خاص، مأمور جمع‌آوری آن شدند و مقدار آن را سالانه معادل ١٤ درهم برای هر نفر ذکر کرده‌اند[٥٠].

٩ـ مالیات بر درآمد کلیساها به‌نسبت ٤ درصد.

١٠ـ مالیاتی که به‌عنوان تجهیزات لشکری گرفته می‌شد. این مالیات ظاهراً از زمان

٤٤ـ همان مآخذ: ص ١٢٢.

٤٥ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ٢٩١.

٤٦ـ باینز: ص ١٢٦ و ١٢٧؛ بیزنتیوم: ص ٨٢ و ٨٣.

٤٧ـ ملن: ص ١٢١.

٤٨ـ همان مآخذ ص ١٢٢ و ١٢٤؛ باینز: ص ١٢٧.

٤٩ـ ملن: ص ١٢٤.

٥٠ـ همان مآخذ: ص ١٢٢ و ١٢٦.

دیوکلسین مقرر گردید و در زمان والنس، به‌صورت یك دست لباس رزمی بابت هر ۳۰ اوروا (فدان) در اراضی محدود گردید[۵۱].

۱۱ـ حقوق گمرکی که از صادرات، واردات و افرادی که به حدود امپراطوری وارد می‌شدند می‌گرفتند. مقدار این حقوق را نسبت به اشخاص مختلف مبلغی معادل پنج درهم تا ۱۰۸ درهم و نسبت به اموال به نسبت ۳ درصد تا ۱۰ درصد نوشته‌اند[۵۲].

دولت علاوه براین مالیاتها، از مردم بیگاری هم می‌کشید و کشاورزان را مجبور می‌کرد که در لای‌روبی قنوات و تعمیر سدها و پلها، در سال، پنج روز بدون اجرت خدمت کنند. چنانچه افرادی نمی‌خواستند این خدمت را انجام دهند، مجبور بودند مبلغی معادل اجرت پنج روز یك کارگر به دولت بپردازند[۵۳]. از این گذشته، مردم مکلف بودند که از مامورین دولتی که به شهر یا روستای آنها وارد می‌شدند، پذیرائی نمایند و چون این آمد و رفتها زیاد بود درنتیجه، مردم مجبور بودند، اکثر اوقات و اموال خود را، در خدمت مأموران دولتی صرف کنند[۵٤].

درآمد دولت به‌همین منابع ختم نمی‌شد بلکه دولت، در بعضی از نقاط،تجارتهای پرسود را نیز در انحصار و احتکار خود درآورده بود؛ چنانکه تجارت ابریشم، که پر درآمدترین تجارتهای سوریه را تشکیل می‌داد، در انحصار داشت و از این طریق، ضرر قابل ملاحظه‌ای به تجار و تولیدکنندگان آن وارد می‌آورد؛ به‌طوری که بعضی از آنها، از گرسنگی می‌مردند و بعضی دیگر، برای فرار از ظلم عمال دولتی، به ایران، دشمن درحال جنگ با روم شرقی، پناه می‌بردند[۵۵].

فروش القاب و عناوین رسمی و مشاغل و مناصب دولتی به افراد[٥٦] نیز، یکی از منابع درآمد دولتیان بشمار می‌آمد و مسلم بود که تنها، پول‌داران می‌توانستند به آن دست یابند و چون برای بدست آوردن مقام و شغل، پول می‌دادند درصدد برمی‌آمدند که درمقام جدید به‌هرصورت که باشد آن را جبران نمایند. این جبران، جز ازطریق تحمیل بر مردم ممکن نبود، زیرا وقتی شخصی ولایت منطقه یا شهری را می‌خرید، مجبور بود ضرر خود را علاوه برمالیاتهای رسمی که هنگام تحویل مقام، پرداخت آن را به دولت تعهد کرده بود، تنها ازطریق مالیاتهای فوق‌العاده، تأمین کند و این مالیات را مردم می‌بایستی بپردازند. درحقیقت دولت با فروش مقام و مشاغل دولتی به افراد ثروتمند، ایالات و ولایات را به تیول خریداران می‌داد و چون درمقابل مقام، پول گرفته بود، مجبور بود که دست آنها را در آن ایالت یا ولایت باز گذارد تا هرگونه ظلمی را که برای جلب منافع شخصی لازم می‌دانند اعمال کنند.

۵۱ـ همان ماخذ: ص ۱۳٦.

۵۲ـ بیزنتیوم: ص ۸۳.

۵۳ـ ملن: ص ۱۳٦.

٥٤ـ همان ماخذ: ص ۱۲۵.

۵۵ـ گیبون:جلد چهارم، ص ۱۷۹.

٥٦ـ همان ماخذ: ص ۱۷۹.

نتیجهٔ کلی این اوضاع، دو چیز بود: اول، گسترش فقر و بدبختی در بین مردم و پائین آمدن سطح تولید. دوم، جمع ثروت در نزد عدهٔ قلیلی تیول‌دار که با قدرتهای محلی و ایجاد ملوك‌الطوایفی مملکت را به نابودی تهدید می‌کردند.

با تصویری که مورخین از اوضاع مصر در سالهای قبل از ظهور اسلام مجسم کرده‌اند، به‌خوبی می‌توانیم استنباط کنیم که وضع مردم در سایر نقاط امپراطوری بر چه منوال بوده است. ملن می‌گوید:

> در مصر اهالی در درجه‌ای از فقر به‌سر می‌بردند که هیچگونه امید نجاتی برای آنها باقی نمانده بود. کشاورزان، آلت فعلی بودند برای تأمین غذای عده‌ای ثروتمند. ثروت در دست عدهٔ قلیلی جمع شده بود. اهالی درنتیجهٔ فقر و بدبختی و یاس نسبت به دستگاه حکومت و هرگونه تحولی که در آن روی می‌داد بی‌تفاوت شده بودند[۵۷].

به‌قول بتلر، رومیها، در مصر جز استثمار آن، و حکام مصر نیز، همّی جز جمع‌آوری اموال برای امپراطوران روم نداشتند[۵۸].

به‌عقیدهٔ نصحی، اهالی مصر در حکومت رومیها، ازلحاظ موقعیت اجتماعی، صورت بردگانی را داشتند که مجبور بودند برای آسایش سروران خود کار کنند و محصول دسترنج خود را به آنها تقدیم نمایند[۵۹].

مسلم است با چنین وضعی که نظیر آن هم در سوریه و شام وجود داشت، پیشرفت سریع مسلمانها که دم از آزادی و مساوات و پایان دوران بردگی می‌زدند، کار مشکلی به‌نظر نمی‌رسید، زیرا درحقیقت، عامل مهم اقتصادی و وضع به‌هم‌ریختهٔ داخلی کمك می‌کرد که بلاد قلمرو روم شرقی با معاهدات صلح، یکی پس از دیگری، سقوط کند و به تصرف مسلمانان درآید. چون دراین صورت، هم آزادی دینی و اجتماعی خود را به‌دست می‌آوردند و هم، مبلغی به‌مراتب کمتر از مالیاتهائی که به دولت روم شرقی می‌پرداختند، به‌عنوان جزیه به مسلمانها می‌دادند.

بااین بررسی کوتاه که از بلاد عرب و دو کشور قدرتمند و متمدن آن روز یعنی ایران و روم شرقی به‌عمل آمد، تصور می‌شود، این نکته به‌خوبی روشن شده باشد که مسلمانها در توسعهٔ قلمرو خود از چگونه زمینه‌های مساعدی که عوامل اقتصادی، قسمت عمدهٔ آن را تشکیل می‌داد برخوردار بوده‌اند.

اکنون نوبت آن است ببینیم مسلمین در بهره‌برداری از این زمینه‌های مساعد و امکانات موجود، چه سیاستی درپیش گرفتند و دراین سیاست برچه اصولی متکی بودند و اصولاً اسلام سیاست مالی خاصی برای غلبه بر مشکلات اقتصادی داشت یا نه؟. و اگر چنین بود، آیا مسلمین در مسائل مالی و مشکلات اقتصادی خود، از آن سیاست پیروی کردند یا اینکه به‌مقتضای

۵۷ـ ملن: ص ۱۱۷ و ۱٦۷.

۵۸ـ بتلر: ص ۳.

۵۹ـ نصحی، ابراهیم. *المجمل فی تاریخ مصر*. قاهره، ۱۹٤۲: ص ۱۱۱و ۱۱۲.

مصالح حکمروائی، سیاست مالی دیگری اتخاذ نمودند؟

چون پاسخ به این سؤالات، احتیاج به آن دارد که ابتدا سیاست مالی اسلام را مشخص نمائیم، لذا بحث خود را تحت عنوان «سیاست مالی اسلام» ادامه می‌دهیم. آنگاه به بررسی سیاست مالی مسلمین و کیفیت تطبیق آن با سیاست مالی اسلام و وضع درآمد و مخارج و مالیهٔ مسلمانها می‌پردازیم.

بخش دوم

بررسی

سیاستهای مالی اسلام و مسلمین

فصل چهارم

سیاست مالی اسلام

ظاهراً کتب فقهی بهترین راهنمای ما برای آشنائی با سیاست مالی اسلام می‌باشد. زیرا فقها سعی کرده‌اند، البته به‌استناد احادیث و روایات، تمام حدود و قیودی که از طرف پیغمبر، برای طرق تحصیل مال از یك طرف، و نحوهٔ ازدیاد و چگونگی مصرف آن از طرف دیگر، لازم شمرده می‌شده است ذکر کنند، و به‌صورت مسائل فقهی مورد بحث و بررسی قرار دهند. حدود و قیود ذکرشده در کتب مذکور، به‌خوبی نشان می‌دهد که اسلام در امور مالی از خط‌مشی و سیاست مخصوصی پیروی می‌کرده است. دراین سیاست که برای مردم آن روز فوق‌العاده تازگی داشت و تمام مردم، چه عرب بادیه‌نشین و چه ساکنان قلمرو دو دولت مقتدر ساسانی و روم شرقی که از بیدادگریهای حکومتهای خود به‌تنگ آمده بودند و مشتاقانه به آن جلب می‌شدند، اسلام رعایت مصالح فرد و جامعه را اساس کار خود قرار داده بود. و به‌طورکلی تصرف در مال را، درصورتی جایز و مطابق با موازین شرعی تلقی می‌کرد که ضرری برای افراد دیگر و جامعه نمی‌داشت. به‌همین جهت، ضمن قبول ملکیت فردی، به‌خاطر حفظ مصالح جامعه، آن را از سه طریق مورد کنترل قرار می‌داد و این سه طریق عبارت بود از:

۱ـ محدود کردن طرق کسب مال.

۲ـ تعیین حدودی جهت ازدیاد مال.

۳ـ کنترل و نظارت بر چگونگی مصرف مال.

تصور می‌شود برای آشنائی با سیاست مالی اسلام کافی باشد که به‌طور اختصار به‌شرح و بررسی این سه طریق کنترل‌کننده بپردازیم.

الف ـ طرق کسب مال و ملکیت مجاز ازنظر اسلام

اسلام با درنظر گرفتن همه‌گونه امکانات مشروع و ممکن برای کسب مال، به‌خاطر رعایت مصالح عامه، آن را به‌مواردی محدود کرده است که خلاصهٔ آن به شرح زیر است:

۱ـ صید: همانطورکه می‌دانیم صیادی یکی از راههای ابتدائی بشر برای تحصیل مال و کسب معیشت بوده و هنوزهم بشر متمدن از آن استفاده می‌کند. اسلام، هرگونه مالی که ازطریق صید دریائی، هوائی و زمینی بدست می‌آید درصورتی که مطابق با موازین شرعی و قوانین مربوط به صید باشد، ملك صیاد دانسته و به او اجازهٔ هرگونه تصرفی را داده است[۱].

۲ـ احیا و آباد کردن اراضی موات و بی‌صاحب: این‌گونه اراضی، پس از آباد شدن به ملکیت آبادکننده درمی‌آید مشروط بر آنکه حداکثر ظرف سه سال، عمل آبادانی انجام گردد والا دیگران می‌توانند در آباد کردن آن اقدام نمایند[۲]. قید سه سال برای این است که اسلام درمورد اراضی موات، علاوه براعطای حق تملك فردی، مصالح عمومی جامعه را نیز، که عبارت از آبادانی و عمران باشد درنظر گرفته است. چنانچه فردی نتواند دراین مدت که از نظر اسلام، مدتی کافی برای آزمایش قدرت او است، عمل آبادانی را انجام دهد، ملکیت فردی او به‌علت برخورد با مصالح عمومی مردود تلقی می‌گردد.

۳ـ استخراج معادن: طبق قوانین اسلام، استخراج‌کنندهٔ هرمعدن می‌تواند پس از پرداخت خمس آن، چهارپنجم بقیه را تملك کند و در آن، هرگونه تصرفی را که می‌خواهد بنماید[۳]. البته باید توجه داشت که در اعطای حق تملك ازطرف اسلام نسبت به چهارپنجم معادن استخراج شده، مصالح عمومی که همان آبادانی و استفاده از منابع نهفته در دل خاك می‌باشد نیز درنظر گرفته شده است. ولی این نکته را ناگفته نباید گذاشت که با پیشرفت تمدن، مصالح عمومی درحال حاضر، با مصالح عمومی در زمانهای گذشته فرق بسیار پیدا کرده است. به‌همین جهت و به‌خاطر رعایت مصالح عامه، می‌توان گفت که قانون اعطای تملك چهارپنجم معادن مستخرجه، نسبت به معادنی که مصالح عمومی، به مواد استخراج شدهٔ از آن متکی است مانند نفت، آهن و امثال آن، باید کمی فرق کند، زیرا همانطور که اشاره شد و خواهیم دید، رعایت تملك فردی ازنظر اسلام وقتی محترم است که منافات و تضادی با منافع و مصالح عمومی نداشته باشد و چون حفظ منافع عمومی و رعایت مصالح جامعه در این‌گونه معادن، منافات با قبول ملکیت فردی دارد، لذا به‌سادگی می‌توان ادعا کرد که قانون اعطای تملك فردی معادن، دراین نوع معادن، لااقل در دنیای کنونی غیرنافذ است.

٤ـ غنائم جنگ: به‌حکم قرآن تمام غنائم، پس از اخراج خمس، می‌بایستی بین محاربین به‌طور مساوی تقسیم گردد[٤]، به‌استثنای لباس مقتول که بدون تبعیت از سایر اموال غنائم، به

۱ـ به فصول صید و ذبایح کتب فقهی مراجعه شود.

۲ـ ابویوسف، یعقوب‌بن ابراهیم. کتاب الخراج. قاهره، سلفیه، ۱۳۵۲: ص ٦٥؛ ماوردی، علی‌بن محمد. *الاحکام السلطانیة*. مصر، مطبعةالسعادة، ۱۳۲۷ هجری: ص ۱٦۹؛ فیض‌کاشانی، محمد حسن. *الوافی*. تهران، ۱۳۷۵: جلد سوم، کتاب المعایش و المکاسب و المعاملات، باب ۱۵۸.

۳ـ همین کتاب: ص ۳۰۲.

٤ـ قرآن: سوره انفال، آیه ٤۱.

ملکیت قائل درمی‌آمد. یك واقعیت تاریخی، یعنی عدم تقسیم اموال غیرمنقول ازطرف خلیفه دوم بین محاربین و اختصاص آن به تمام مسلمین، نشان می‌دهد که دراین‌گونه اموال هم، رعایت مصالح عامه را، براعطای تملك فردی مقدم می‌شمرده‌اند. به‌همین جهت، همانطور که خواهیم دید، خلیفهٔ دوم، با اخذ نظر موافق سایر صحابهٔ صاحبنظر، از تقسیم اراضی سواد عراق بین محاربین خودداری نمود[۵].

۵ـ دستمزد کاری که یك فرد برای دیگران انجام می‌دهد: اسلام کار را محترم می‌شمارد و کسی را که از دسترنج خودش ارتزاق می‌کند ستایش می‌نماید و به او اجازه می‌دهد که هرگونه تصرفی را که می‌خواهد در دستمزد خود بکند. ازنظر پیغمبر اسلام بهترین طعام، طعامی است که از دسترنج خود انسان تهیه شده باشد. پیغمبر، بهترین بندهٔ خداوند را کسی می‌داند که دارای هنری باشد که بتواند در نتیجهٔ عرضهٔ آن به جامعه، دستمزد اخذ کند و آن را در راه تأمین مخارج زندگی خود به‌کار گیرد[۶]. زیرا در این صورت، هم به‌حال خود و هم به‌حال جامعه هردو نافع می‌باشد. براساس همین نظر، اسلام، حق کارگر را محترم می‌شمارد و از مردم می‌خواهد که حقوق آنان را به‌نحو کامل بدهند و کسانی را که از پرداخت حق کارگر، خودداری می‌کنند، دشمن خدا و در جنگ با خدا تلقی می‌نماید. حدیثی از پیغمبر نقل شده است مبنی براینکه، خداوند سه کس را دشمن خود می‌داند، کسی که پس از نیکوئی دشمنی کند، شخصی که از پول فروش افراد آزاد، استفاده نماید و کسی که مزد کارگر خود را ندهد[۷]. حتی تأکید شده است مزد کارگر باید قبل از خشك شدن عرق او پرداخت شود[۸]. درحقیقت اسلام با این تأکید، جنبهٔ روانی و مادی کار و کارگر را هردو، مورد توجه قرار داده است. ازنظر روانی کارگر با دریافت فوری مزدش می‌تواند احساس کند که کارش مورد توجه و کوشش او در اجتماعی که زندگی می‌کند، منشأ اثر و مورد اهمیت است. و از نظر مادی، بدون هیچ‌گونه سرگردانی می‌تواند، مایحتاج خود و خانواده‌اش را تاحد مقدور تهیه و عملاً نتیجهٔ زحمات خود را ببیند؛ زیرا کسی که حاضر می‌شود با گرفتن دستمزد، برای دیگری کار کند، مسلماً احتیاج به آن دارد و وقتی به‌موقع، مزدش را دریافت نماید، قادر خواهد بود که به‌موقع درصدد رفع احتیاجات خود برآید؛ درحالیکه تأخیر در پرداخت دستمزد، علاوه برآنکه زندگی او را لنگ می‌نماید، سبب دلسردی معنوی او از کاری که بی‌نتیجه است می‌گردد.

۶ـ اقطاع: یعنی واگذاری بعضی از املاك آباد و یا غیرآباد دولتی ازطرف دولت به افراد. به‌موجب قانون اقطاع، زمین واگذاری، به ملکیت شخصی که زمین به او واگذار شده درمی‌آید و

---

۵ ـ همین کتاب ص ۳۲۲ به بعد.

۶ـ فنسینگ، ا. ی. *مفتاح کنوزالسنة*. قاهره، ۱۹۳۳ میلادی (ترجمه محمد فؤاد عبدالباقی): ص ۲۰۸.

۷ـ همان ماخذ: ص ۲۰ و ۲۱؛ بغوی، حسین‌بن مسعود الشافعی. *مصابیح‌السنة*. مصر، مطبعة محمدعلی صبیح: جلد دوم، ص ۱۷.

۸ـ مصابیح بغوی: جلد دوم، ص ۱۷.

او حق هرگونه تصرف را دارد. اراضی اقطاعی، اغلب عبارت از اراضی بی‌صاحب و یا مواتی بود که به‌علل مختلف دراختیار دولت قرار می‌گرفت و دولت نیز، برای آباد نگه‌داشتن و یا آباد کردن، آن را مشروط و یا بدون شرط به افراد واگذار می‌نمود. چنانچه زمین واگذاری از اراضی موات تحت اختیار دولت بود، شرط آباد کردن در حداکثر سه سال، دربارهٔ آن رعایت می‌شد و اگر دراین مدت، اقدامی جهت آباد کردن آن ازطرف شخصی که زمین به او واگذار شده بود، به‌عمل نمی‌آمد زمین مذکور مسترد و به شخص دیگری واگذار می‌گردید. همانطور که درباب اقطاع خواهیم دید، اولین اقطاع، در زمان پیغمبر انجام گرفت و در چند مورد زمینهائی به افراد محتاج واگذار شد[۹]. احتیاج افراد در اقطاع، به‌خصوص در زمان خلیفهٔ اول و دوم و مدت خلافت حضرت علی رعایت می‌شد ولی در زمان خلافت عثمان و پس از آن، دوران امویان، این امر رعایت نشد و اراضی دولتی، بیشتر به افرادی واگذار شد که وابستگی به خانوادهٔ خلیفه داشتند[۱۰].

۷- بر اساس حکم شرعی مانند: ارث، دیه و امثال آن که در ارث به‌موجب آیات قرآنی، ثروت متوفی پس از ادای دیون براساس «للذکر مثل حظّ الانثیین»[۱۱] و با رعایت طبقات ارثی به وراث او منتقل می‌گردد. به‌موجب همان آیات، افراد در اموالی که ازطریق ارث به آنان می‌رسد هرگونه حق تصرف را دارند و می‌توانند هرطور که بخواهند آن را به‌کار برند[۱۲]. و در دیه و امثال آن نیز کسی که از نظر شرعی استحقاق گرفتن دیه دارد می‌تواند هرگونه تصرفی را در مالی که به‌عنوان دیه گرفته بنماید.

۸- تجارت و کسب حلال:[۱۳] قید حلال برای رعایت مقرراتی است که اسلام جهت ازدیاد مال ازطریق تجارت و کسب قائل شده است و همانطور که در هنگام برشمردن حدود و مقررات ازدیاد مال خواهیم دید، تجارت و کسبی موجب خواهد شد که بهرهٔ حاصله از آن به ملکیت شخص تاجر و کاسب درآید که منطبق با آن حدود باشد و در آن رعایت مصالح افراد دیگر جامعه شده باشد.

۹- احتیاج: احتیاج موردی است که اگر برای فردی واقعاً پیش آید، می‌تواند تاحد رفع آن، مجوز استحقاق و تصرف گردد. این احتیاج ممکن است به‌سبب فقر باشد و ممکن است سببی دیگر و موقت داشته باشد، چنانکه در آیهٔ زکات بدان اشارت رفته است. خداوند در آیهٔ زکات هشت دسته را جز مستحقین زکات به‌حساب آورده که ازآن جمله‌اند: فقرا، مساکین، بندگان، بدهکاران و ابنا سبیل[۱۴]. فقها این افراد را به دلیل احتیاجی که دارند مستحق زکات می‌دانند و

۹- همین کتاب: ص ۲۷۵، ۲۷۶ و ۲۷۷.

۱۰- همین کتاب: ص ۲۸۱.

۱۱- قرآن: سوره نسا، آیه ۱۷۶. ترجمه: برای مرد باندازه بهره دو زن می‌باشد.

۱۲- قرآن: سوره نسا، آیات ۶-۸-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۳۲-۱۷۵؛ سوره احزاب، آیه ۵؛ سوره مریم، آیات ۵ و ۶.

۱۳- مراد از تجارت و کسب در اینجا، معاملات، به معنی اعم آن است.

۱۴- قرآن: سوره توبه، آیه ۶۰.

اصولاً در لسان روایات زکات به‌عنوان حق فقرا در اموال اغنیا تلقی شده است. گرچه به‌موجب آیهٔ قرآن، اصناف هشتگانه می‌توانند از زکاتْ استفاده نمایند، لکن از تأکیدی که دراکثر روایات نسبت به بیان حق فقرا، در اموال اغنیا و به‌خصوص از دستور حضرت رسول درمورد اخذ زکات از اغنیا و تقسیم آن بین فقرا[۱۵] برمی‌آید، این نکته روشن می‌گردد که عامل اصلی در استحقاق زکات، فقر و احتیاج به‌صورت واقعی مانند فقیر و مسکین و یا به‌صورت موقت، مانند بندگان، بدهکاران و ابناء سبیل بوده است. همانطور که در بحث زکات خواهیم دید، همین مسئلهٔ احتیاج موجب شده است که از همان ابتدا فقها درصدد شناختن و بیان حد فاصل بین غنی و فقر، برای روشن نمودن محتاج از غیر آن برآیند[۱۶].

مسئلهٔ احتیاج و قرار دادن آن در ردیف عوامل تملك، امری است که امروز در کشورهای متمدن جهان به‌عنوان شاهکار انسان‌دوستی و توجه به حقوق انسانی، مورد توجه قرار گرفته است و برای ایجاد تأمین اجتماعی، مثلاً در انگلستان، به افرادی که کار ندارند و یا در وضعی هستند که قادر به کار کردن نمی‌باشند مبلغی، به‌اندازهٔ رفع احتیاج در سطح اقل زندگی می‌پردازند که از آن به بیمهٔ عمومی می‌توان نام برد. اسلام درآمد زکات را درحقیقت برای تأمین بودجه این مصرف درنظر گرفته است و همانطور که در بحث زکات اشاره خواهیم کرد، در سیاست مالی خود، زکات را مانند جزیه و خراج، به‌صورت مالیاتی جهت تأمین درآمد دولتی درنظر نگرفته بلکه بدین منظور مقرر کرده است که منبع درآمدی باشد برای تأمین تعاون اجتماعی و بیمهٔ عمومی که هدف آن فقط رفع احتیاج افراد محتاج است. به‌همین جهت است که فقها درباب زکات، قدرت برکار را، یکی از سرمایه‌های مالی انسان تلقی می‌نمایند و دارندهٔ آن را فقیر و محتاج تلقی نمی‌کنند، مگر آنکه در وضعی باشد که نتواند از قدرت خود استفاده نماید[۱۷]. و برای آنکه افراد محتاج به‌موقع و در هرجا که هستند بتوانند از این کمك استفاده نمایند بعضی از فقها به افراد زکات‌دهنده اجازه داده‌اند که درصورت تشخیص مستحق واقعی، می‌توانند شخصاً زکات مال خود را به آنها بدهند[۱۸].

همانطور که ملاحظه می‌کنیم، اسلام باتوجه به هماهنگی بین درآمد و صرف نیروی انسانی و احترام به کار، از یك طرف، و تأمین اجتماعی و بیمهٔ عمومی ازطرف دیگر است که‌راههای‌فوق را، برای کسب مال تجویز کرده است. زیرا در سایر طرق درآمد، نظیر دزدی، قتل، غارت، غصب، قمار و امثال آن، این هماهنگی وجود ندارد و در هیچیك از آنها کار و کوششی که شخص را مستحق آن مال بنماید به‌کار نرفته است. به‌همین جهت، اسلام آنها را نادرست و

۱۵ـ صحیح بخاری: جلد دوم، ص ۹۹.

۱۶ـ همین کتاب: ص ۳۳۵.

۱۷ـ طوسی، شیخ‌الطایفه محمدبن‌الحسین. *الخلاف*. قم، شرکة دارالمعارف الاسلامیة: جلد دوم، ص ۳٤۹؛ احکام السلطانیه ماوردی. ص ۱۰۸.

۱۸ـ همین کتاب: ص ۳۱٦ به بعد.

حرام تلقی کرده و مجوز تملك افراد ندانسته است. درحقیقت، آنچه از نظر اسلام مجوز تملك افراد می‌گردد و وجه‌اشتراك هفت طریق اول را تشکیل می‌دهد، همان کار و صرف نیروی انسانی است که در طریق اول، برای صید و درطریق دوم و ششم برای عمران و آبادانی و درطریق سوم برای استخراج ثروتهای نهفته در دل خاك و درطریق چهارم برای پیشرفت اسلام و درطریق پنجم برای پیشبرد و انجام کار دیگران و درطریق هفتم برای به‌کار انداختن سرمایه و نیروی انسانی جهت بدست آوردن منافع بیشتر انجام می‌گیرد. گرچه درظاهر میراث، بدون هیچگونه صرف نیرو و عملی بهورثه منتقل می‌شود و به تملك آنان درمی‌آید، ولی درواقع می‌توان گفت که در قانون ارث اسلامی، اصل اهمیت کار نیز درنظر گرفته شده است. به‌عبارت دیگر می‌توان ادعا کرد، این قانون، تأمینی است برای کسانی که می‌خواهند نیروی انسانی خود را در حداکثر امکانش به‌کار اندازند؛ زیرا پدری که می‌داند نتایج زحمات و کار و کوشش خود را نمی‌تواند درمدت کوتاه عمر طبیعی خود ببیند، درصورتی که امیدی به بهره‌برداری فرزند یا فرزندان و یا حداقل وابستگانش نداشته باشد، بهیچوجه حاضر نخواهد شد، نیروی انسانی خود را درحد اعلای آن به‌کار بیندازد. چنانچه قرار باشد، انسان فقط در زمان خود، از اموالش استفاده کند، باتوجه به محدود بودن مدت عمر و با درنظر گرفتن احتیاج محدود برای این مدت، هیچکس حاضر نمی‌شود با فعالیت زیاد، اموال زیادتری بدست آورد، زیرا وقتی امیدی به آیندهٔ فرزندان و استفادهٔ آنان از نتایج زحمات پدران دربین نباشد، چگونه کسی راضی می‌شود نیروی انسانی خود را در حداکثر آن به‌کار ببرد. بنابراین، انتقال میراث به ورثه نیز، منافاتی با اصل هماهنگی بین درآمد و صرف نیروی انسانی ندارد. اگرچه ورثه، در تحصیل میراث مستقیماً نیروی انسانی به‌کار نبرده‌اند، ولی صرف نیروی انسانی ازطرف پدران آنان می‌تواند دلیل موجهی برای انتقال این مال باشد؛ بخصوص وقتی که مشاهده می‌کنیم همین ورثه که وارث طبیعی و قهری پدران، ازلحاظ صفات بد و خوب جسمانی و عقلانی و نتایج مترتبه برآن می‌باشند، خیلی عادلانه خواهد بود که به همان دلیل که وارث صفات و اخلاق بد هستند، وارث خوبیها و محاسن زندگی پدران نیز باشند. علاوه برآنکه انتقال اموال یك فرد ازطریق ارث به ورثهٔ او، خود یکی از طرق تقسیم و تعدیل ثروت بهشمار می‌آید، زیرا ثروت یك نفر، بین چند نفر تقسیم می‌گردد. بخصوص که اگر ثروت حاصله ازطریق درست و طبق موازین شرعی بدست آمده باشد، چندان زیاد نخواهد بود که انتقال آن به ورثه، عدم توازن چشمگیری بین درآمد و صرف نیروی انسانی ایجاد کند؛ زیرا همانطور که متذکر شدیم، رعایت حقوق و قیودی که اسلام درطرق کسب و ازدیاد مال قائل شده است، موجب خواهد شد که هیچگاه یك نفر نتواند ثروت کلانی که منافات با مالکیت محدود داشته باشد بدست آورد. و این همان مطلبی است که در قرآن هنگام بیان علت برقراری حقوقی در اموال، بدان اشاره شده است (کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم[19]).

۱۹ـ قرآن: سوره حشر، آیه ۷.

اموالی هم که ازطریق دیه و امثال آن به افراد می‌رسد اولاً جنبهٔ عمومی ندارد و موارد استثنائی خواهد بود و ثانیاً چنانچه برطبق موازین شرعی تعلق گیرد چندان نخواهد بود که بتواند به توازن موردنظر خللی وارد آورد.

اسلام، علاوه برمحدودیتی که در راه کسب مال و تملك افراد قائل شده است و بدان اشاره کردیم در اصل مال هم، حقوقی به‌نام زکات و خمس مقرر داشته است و هرصاحب مال مجبور است، وقتی ثروتش به‌حد معینی که از آن به «نصاب» تعبیر می‌کنند برسد، آن حقوق را بپردازد. و باتوجه به موارد مصرف زکات و خمس که در قرآن ذکر شده و اشاراتی که در لسان اخبار درمورد زکات آمده است و گفتیم آن را یك نوع حق فقرا در اموال اغنیا تلقی کرده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این حقوق، درحقیقت عبارت از حق جامعه و مردم است در اموال افراد و تا وقتی که فرد، حق جامعه را نپردازد، مانند شریکی است که بدون اجازه و یا ادای حق شریك و یا شرکا، حق تصرف درمال خود را ندارد. کلمهٔ زکات نیز اشاره به همین حق است که پرداخت آن موجب تزکیه و طهارت مال می‌گردد. بنابراین، هنگامی که افراد به‌جهت تزکیه و طهارت اموال خود، حقوق دیگران را بپردازند، هیچگاه درآمد آنان به‌حدی نخواهد رسید که ثروت هنگفتی را تشکیل دهد، تا چه‌رسد به وقتی که آن مال، بین چند نفر به‌نام ورثه نیز تقسیم گردد.

ب ـ حدود تعیین شده برای ازدیاد مال

اسلام در جنب آزادیی که برای صاحبان اموال در به‌کار انداختن سرمایهٔ خود و ازدیاد آن قائل شده، مقرر کرده است که این آزادی و اعطای حق تملك، نباید به‌نحوی باشد که مستقیم و یا غیرمستقیم موجب ضرر دیگران و تضییع حقوق آنان گردد. باتوجه به‌همین اصل است که ازدیاد مال را ازطریق غش در معامله، احتکار مواد غذائی و مورد احتیاج مردم، ربا و یا کم دادن مزد و ظلم به کارگر، محکوم و بهرهٔ حاصل از این طرق را غیرمشروع تلقی می‌کند. در تجارت و معامله، اسلام حق بایع و مشتری را یکسان مورد توجه قرار می‌دهد و برای جلوگیری از ضرر آنان، غش در معامله را حرام می‌داند. به‌همین منظور، اختیاراتی برای هردو قائل می‌شود که در پناه آن بتوانند، جلوی ضرری را که متوجه آنان است بگیرند[۲۰]. ازنظر اسلام بایع و مشتری مجبورند برای جلوگیری از غش در معامله عیوب متاع و پول خود را قبلاً به یکدیگر بگویند والا معامله فسخ و در بعضی صور اصولاً باطل می‌گردد.[۲۱]

ازدیاد مال ازطریق احتکار موادغذائی و مورد احتیاج مردم و فروش آن در فرصت مناسب و با بهرهٔ بیشتر نیز، ازطرف اسلام نادرست شمرده شده است. به‌همین جهت، علی‌رغم قبول تملك فردی و آزادی افراد در ازدیاد اموال، اجازه نمی‌دهد که این ازدیاد ازطریق احتکار باشد؛ زیرا علاوه برآنکه ازاین طریق، افراد می‌توانند با زحمت کمتر، سود بیشتری ببرند و این با اصل

۳۰ـ انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المتاجر*. تبریز، ۱۳۷۵ هجری؛ ص ۲۱٤؛ مصابیح بغوی؛ جلد دوم، ص ٤.

۲۱ـ وافی فیض؛ جلد سوم، کتاب المعایش، باب ۷۱؛ متاجر شیخ‌انصاری؛ ص ۳٤.

توازن درآمد و صرف نیروی انسانی تطبیق نمی‌کند، احتکار موجب می‌شود که آزادی عملی که لازمهٔ کسب و تجارت است نیز ازبین برود. وقتی یکی از موادغذائی و مورد احتیاج مردم ازطرف فردی احتکار شد معنایش این است که محتکر، با این عمل خود، میدان رقابت را بر دیگران بسته است و تنها او است که در فرصت مناسب می‌تواند، این مادهٔ ضروری را با هرقیمتی که بخواهد به مردم عرضه نماید. مردم هم، چون احتیاج به این مادهٔ ضروری دارند مجبورند براین ضرر گردن نهند و آن را خریداری نمایند و درنتیجه بدین وسیله یك نفر یا افراد معینی، صاحب بهره‌ای کلان می‌گردند که مستقیماً از ضرر دیگران و عامهٔ مردم سرچشمه می‌گیرد. اسلام اینگونه بهره‌برداری از مال را نه‌تنها منع می‌کند، بلکه فاعل آن را نیز ملعون تلقی می‌نماید[۲۲].

ربا نیز که تنها عبارت از به‌کار انداختن سرمایه بدون کار و عمل است، ازنظر اسلام طریقی غیرمقبول، در راه ازدیاد مال تلقی شده و رباخوار به‌منزلهٔ کسی قلمداد شده است که با خداوند اعلان جنگ داده است[۲۳]. اهمیت اسلام به مسئلهٔ ربا و تأکید در دوری مسلمین از آن، باتوجه به نتایج وخیم اقتصادی که امروزه هم برای به‌کار انداختن سرمایه بدون تولید قائلند، نشان می‌دهد که نظر اسلام درمورد مسائل مالی چقدر دقیق بوده است. در آیهٔ ۱۳۰ از سورهٔ آل‌عمران، مسلمانان از اکل ربا به‌صورت اضعاف مضاعف نهی شده‌اند[۲۴]؛ گرچه به‌اتفاق تمام مفسرین، این نهی دلیل بران نیست که ربا به نسبت کم مجاز است، ولی به‌طورکلی نشان می‌دهد که نظر اسلام در این آیه براین نکته دقیق اقتصادی متمرکز است که اگر عمل و تولید از سرمایه جدا گردد، چگونه سرمایه و هستی مردم ازبین رفته و به‌صورت اضعاف مضاعف نصیب افراد محدودی می‌گردد که سرمایهٔ کافی و پول زیاد دارند.

رباخواری، هنگام ظهور اسلام به‌نحو شایعی در عربستان وجود داشت و یکی از راههای متداول کسب درآمد برای عده‌ای بود که صاحب مال و منال بودند. ظاهراً، معاملات ربوی را، یهودیان مقیم حجاز، در آن سامان معمول کرده بودند و دراین خصوص، طائف که قسمتی از آن یهودی‌نشین بود[۲۵]، شهرت زیادی داشت. مفسرین در شان نزول آیهٔ «یاأَیُّهاَالَّذینَ آمنوا اتَّقوا الله وَذَروا مابَقَی مِنَ الرِّبوا اِنْ کُنتُمْ مُؤمِنینَ»[۲۶] می‌گویند: چهار برادر بنی‌عمروبن عمیربن عوف الثقفی که اسلام آورده بودند طلبی ربوی از بنی مغیره از طایفهٔ مخزوم داشتند و بنی مغیره به‌علت اسلام و نهی آن دین از اکل ربا، از پرداخت دین خود، خودداری می‌کردند. طرفین نزد حاکم مکه عتاب‌بن اُسید رفتند. عتاب، طی نامه‌ای جریان را به عرض پیغمبر رسانید و دراین هنگام آیهٔ

۲۲ـ وافی فیض: جلد سوم کتاب المعایش، باب ۷۵؛ مصابیح بغوی: جلد دوم، ص ۱۱.

۲۳ـ قرآن: سوره بقره، آیات ۲۷۸ و ۲۷۹.

۲٤ـ یا ایهاالذین امنوا لاتاکلوا الربا اضعافاً مضاعفةً و اتقواالله لعلکم تفلحون.

۲۵ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ٦۷.

۲٦ـ قرآن: سوره بقره، آیه ۲۷.

فوق‌الذکر نازل شد و طی آن مسلمانان را از طلبهای ربوی خود منع نمود[۲۷].

در مدینه نیز رباخواری به‌حد وفور وجود داشت و افرادی در نتیجهٔ آن، صاحب ثروتهای کلانی شده بودند. *خزانةالادب*، از رباخـواری به‌نام احیحـةبن الجـلاح نام می‌برد که از راه ربا، ثروت فوق‌العاده‌ای به‌دست آورده بود، به‌طوری که همیشه، افراد زیادی مدیون او بودند[۲۸].

این رباخواری تنها به یهود اختصاص نداشت، نصـارا و اعراب هم به آن عادت داشـتند و این معنی به‌خوبی از قرارداد صلحی که پیغمبر با مسیحیان نجـران بسـت معلوم می‌شـود، زیرا در آن قرارداد چنین آمده است: «ومن اکل منهم رباً من ذی قبل فذمتی منه بریئة»[۲۹].

مکه هم به حکم آنکه مرکز تجارت بود خـودبه‌خـود آلوده با معـاملات ربوی بود و حتی قبل از اسـلام، اشـخاصی نظیر عباس‌بن عبدالمطلب، خـالدبن ولید، عثمان‌بن عفــان[۳۰] و امثال آنان، شهرتی دراین راه به‌دسـت آورده بودند. البته هیچ‌یك در رباخـواری به پای یهـود نمی‌رسـیدند؛ یهودیان، توانسته بودند ازطـریق ربا، ثروت و ازهمه مهمتر، گروگانهـای زیادی را مالك شـوند. این گروگانها، مربوط به کسانی بود که نتوانسته بودند دین خـود را ادا نمایند. این افـراد، حتی از فرزندان و زنان مردم هم نمی‌گذشتند و درصورت لزوم، آنهـا را نیز به گروگان نگـاه‌می‌داشـتند و طبیعی بود، درصورتی که وام گیرنده، از پرداخت دین خود عاجز می‌شد، گروگانهای انسانی او به ملکیت وام‌دهنده درمی‌آمد. نقل شده است که ابونائله سلکان بن سلامت، نزد یکی از ثروتمندان یهود به‌نام کعـب‌بن اشـرف آمد تا از او پولی برای تهیهٔ غذا، جهـت زن و فـرزندش وام بگیرد و چون چیزی برای دادن گروگان نداشـت، کعـب، از او خـواست که فـرزند یا زنش را نزد او به گروگان بگذارد درحالی که این کعب برادر رضاعی ابونائله بوده است[۳۱].

این رباخواران درعمل خـود، هیچگـونه احسـاس قبح و بدی نمی‌کردند و مردم هم به اینکـه سرنوشتشان در دست رباخواران باشد عادت کرده بودند. هنگامی هم که، قبح آن به آنان گوشـزد می‌شد، می‌گفتند، چه فرقی با کسـب و تجـارت دارد. ماهم سـرمایهٔ خـود را، در این راه به‌کار انداخته‌ایم. آیهٔ «اَلّذینَ یَأکُلُونَ الرِّبوا لایَقُومُونَ اِلاّ کَمایَقُومُ الّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیطانُ مِنَ‌المَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُم قالوا اِنّما البَیعُ مِثْلُ الرِّبوا وَاَحَلَّ اللهُ البَیعَ وحَرَّمَ الربوا»[۳۲] نیز ناظر به‌همین امر است.

یك نوع از معاملات ربوی که در جاهلیت مرسـوم بود، به این طـریق انجـام می‌گرفـت که

۲۷ـ آلوسی، شهاب‌الدین محمود. *تفسیر روح‌المعانی*. قاهره، ادارةالطباعة المنیریة: جلد سوم، ص ٤٦.

۲۸ـ بغدادی، عبدالقادر بن‌عمر. *خزانة الادب*. قاهره، ۱۳۹٤ هجری: جلد سوم ص ۳۳۷.

۲۹ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ٧٦.

۳۰ـ خازن، علی‌بن محمدبن ابراهیم. *لباب التاویل فی مناهی التنزیل*. قاهره، ۱۹۵۵ میلادی: جلد اول. ص ۱۹۹.

۳۱ـ ابن‌سعد، محمدبن سعد. الطبقات‌الکبیر. لیدن، ۱۹۲۱ ـ ۱۹۰۵ میلادی: جلد دوم، قسمت اول، ص ۲۲؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۳۷۰.

۳۲ـ قرآن: سوره بقره، آیه ۲۷۵. ترجمه: کسانی که ربا می‌خورند بپای نمی‌خیزند جز مانند کسانی که در اثر وسوسه شیطان آشفته حال شده‌اند. این بواسطه آن است که گفتند داد و ستد مانند رباست در حالیکه خـدا، داد و سـتد را حلال و ربا را حرام کرده است.

صاحب مال متاع خود را به‌شرط پرداخت بهای آن در رأس مدت معینی می‌فروخت؛ چنانچه خریدار قدرت ادای دین خود را در آن وقت نداشت، فروشنده، به‌شرط بالا بردن قیمت، مدت پرداخت را تمدید می‌کرد؛ به‌طور مثال، اگر بدهی خریدار، صد درهم بود و مدت پرداخت یك سال، درصورت عدم قدرت برپرداخت‌مدت آن به‌شرطی به دوسال تمدید می‌شد که مقدار بدهی به دویست درهم بالغ گردد. چه‌بسا اتفاق می‌افتاد که بدهکار در رأس دوسال هم، قادر به پرداخت بدهی خود نبود و با قبول دینی دوبرابر یعنی چهارصد درهم مجبور می‌شد مدت آن را یك سال دیگر تمدید نماید و این همان مطلبی است که خداوند در آیهٔ «لاتأکلوا الربوا اضعافاً مضاعفةً»[۳۳] بدان اشاره کرده است[۳۴].

نوع دیگر که ابن حجر در *زواجر* ذکر می‌کند این بود که رباخوار، متاع خود را به‌صورت نسیه به‌مدتی مثلاً یك سال، به‌خریدار می‌فروخت به‌شرط آنکه خریدار هرماه مقداری به‌عنوان بهرهٔ بها بپردازد. چنانچه خریدار در رأس مدت، قادر به پرداخت بدهی نبود، به‌شرطی مدت تمدید می‌شد که مقدار بهرهٔ ماهیانه هم زیاد شود. دراین‌گونه معاملات، اگر متاع حیوان بود، سن آن را ملاك قرار می‌دادند. به‌طور مثال اگر شخصی گوسالهٔ یك ساله‌ای می‌خرید که بهایش را یك ماه بعد بپردازد و قادر به پرداخت آن نمی‌شد، به‌شرطی مدت تمدید می‌گردید که بدهکار در رأس مدت تمدیدشده بهای یك گوسالهٔ دوساله را بپردازد. درصورتی که خریدار قادر نمی‌شد در رأس مدتهای تعیین شده دین خود را ادا نماید به‌همین نسبت قیمت بالا می‌رفت[۳۵].

وجود این‌گونه معاملات ربوی و رباخواری، هنگام ظهور اسلام، به درجه‌ای شایع بود که اکثر افراد سرمایه‌دار ترجیح می‌دادند به‌جای تحمل مشقات تجارت و کارهای تولیدی، سرمایهٔ خود را دراین راه به‌کار اندازند. نتیجهٔ طبیعی این وضع، این بود که علاوه بر رکودی که خواهی نخواهی گریبانگیر کارهای تولیدی می‌شد، ثروت، فقط در نزد عدهٔ معدودی پولدار جمع گردد. به‌همین دلیل اسلام به مبارزهٔ با آن برخاست و کسب درآمد را از این طریق، غیرمشروع اعلان کرد، زیرا این نوع درآمد، هم به دیگران ضرر می‌رسانید و هم توازن لازم بین صرف نیرو و کسب درآمد را بهم می‌زد و هردو درسیاست مالی اسلام، امری مضر و مردود شناخته شده بود. اهمیتی که پیغمبر به این امر اقتصادی می‌داد به‌درجه‌ای بود که در حجةالوداع هم، ضمن بیان مطالب مهمی، که لازم می‌دانست برای آخرین دفعه به مسلمین گوشزد نماید، مسئلهٔ ربا را هم مجدداً مطرح کرد و اعلام داشت: «الاوان کل ربا الجاهلية موضوع کله و اول ربا ابتدأ به ربا عمی

۳۳- قرآن: سوره آل عمران، آیه ۱۳۰. ترجمه: مخورید ربا را به افزوده‌های چند برابر.

۳۴- تفسیر آلوسی: جلد چهارم، ص ٤٩؛ ابن‌حجر، ابی‌العباس احمدبن محمد. *الزواجرعن اقتراف الکبائر*. مصر، ۱۳۷۰ هجری: جلد اول، ص ۲۱۰.

۳۵- زواجرابن حجر: جلد اول، ص ۲۰٦.

العباس بن عبدالمطلب»[۳۶].

در اینجا تذکر این نکته ضروری است که اسلام درعین اینکه مردم را از ربا برحذر می‌دارد، از مسئلهٔ احتیاج افراد به پول و سرمایه نیز غافل نمانده است و آنان را تشویق می‌کند که برای رفع احتیاج، به یکدیگر ازطریق «قرض‌الحسنه»[۳۷] کمك کنند. گرچه نمی‌توان ازنظر اقتصادی، روی مسئلهٔ قرض بدون منفعت و به‌کار انداختن سرمایهٔ بدون بهره، حساب کرد و باید قبول نمود این امری است که جنبهٔ تئوری آن برجنبهٔ عملی آن می‌چربد ولی وجود اینگونه مسائل در دستورهای اسلامی به‌خوبی نشان می‌دهد که اسلام، تا چه اندازه، مبانی اخلاقی و انسانی را در امور مالی و اقتصادی مؤثر می‌داند. ازنظر اسلام، اصول خشك اقتصادی به‌تنهائی نمی‌تواند زندگی انسانها را، که تشکیل‌دهندهٔ اجتماع هستند، اداره نماید. باید برای حسن ادارهٔ آن از مبانی انسانی واخلاقی نیز کمك گرفت. به‌همین جهت در بسیاری از موارد، امور انسانی و اخلاقی را پشتیبان مسائل اقتصادی و مادی قرار می‌دهد و مردم را متوجه مبانیی می‌نماید که ضمیر انسانی آنها بدان حکم می‌کند. در مسئلهٔ قرض‌الحسنه نیز، از همین روش پیروی و از مردم خواسته شده است که به افراد محتاج ازطریق قرض‌الحسنه کمك نمایند تا آنها بتوانند با استفاده از سرمایهٔ دیگران، به‌وضع مالی خود سروسامانی بدهند. به آن عده هم که نمی‌خواهند سرمایهٔ خود را بدون انتظار بهره‌ای (به‌عنوان قرض‌الحسنه) دراختیار دیگران بگذارند، مضاربه پیشنهاد شده است.

مضاربه[۳۸]، درحقیقت عبارت از شرکتی است که سرمایهٔ آن از کار و پول هردو تشکیل می‌گردد. بدین ترتیب که پول آن به‌وسیلهٔ یك شریك و کار آن توسط شریك دیگر سرمایه‌گذاری می‌شود و شرکا بهرهٔ حاصل را طبق توافق قبلی بین خود تقسیم می‌کنند. دراین صورت، هم سرمایهٔ اشخاص، که شخصاً مایل به مباشرت در معاملات نمی‌باشند، از طریق مشروع به‌کار می‌افتد و هم افراد محتاج و بی‌پول، با به‌کار انداختن سرمایهٔ عمل و نیروی انسانی خود، به درآمد می‌رسند و درنتیجه توازن لازم بین درآمد و صرف نیرو که در همه‌جا مورد نظر اسلام می‌باشد حفظ می‌گردد.

ج ـ کنترل و نظارت در امر مصرف

اسلام در مصرف مال هم، مردم را آزاد نگذاشته و برای آنان حدودی قائل شده است. طبق آن حدود، صاحب‌مال، همانطور که نمی‌تواند درمصرف مال خود، راه اسراف و تبذیر را درپیش گیرد، حق هم ندارد بی‌دلیل، از مصرف آن خودداری کند و تنها به جمع اموال بپردازد. این حدود

۳۶ـ جاحظ، ابوعثمان عمروبن‌بحر*البیان و التبیین*. قاهره، مکتبة‌الخانجی، ۱۳۸۰ هجری: جلد دوم، ص ۳۱؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷۵۳. ترجمه: آگاه باشید که تمام رباهای دوره جاهلیت ملغی شده و کان لم یکن است و اولین ربای ملغی شده، ربای عمویم عباس‌بن‌عبدالمطلب می‌باشد.

۳۷ـ قرآن: سوره بقره، آیه ۲٤٦؛ سوره مائده، آیه ۱۵؛ سوره حدید، آیه ۱۱؛ سوره مزمل، آیه ۲۰.

۳۸ـ شهید ثانی، زین‌الدین علی‌بن محمد. *الروضة البهیة المسماة بشرح‌اللمعة*. چاپ عبدالرحیم: جلد دوم، ص ۳۹.

که براساس حفظ حق جامعه درنظر گرفته شده است، مقرر می‌دارد که مصرف مال باید به‌نفع فرد و جامعه هردو باشد و این در صورتی تحقق خواهد پذیرفت که احتراز از اسراف و مصارف بیهوده از یک‌طرف، و عدم حبس و به‌کار بردن آن از طرف دیگر، در مصرف مال رعایت گردد. همانطور که اسراف موجب تجاوز به حقوق دیگران که در این مال منظور شده است می‌گردد، حبس و جمع‌آوری آن نیز، سبب محروم نمودن دیگران از این حق می‌شود. زیرا اگر مال در گردش باشد، مستقیم و یا غیرمستقیم، همه از آن استفاده می‌کنند؛ درصورتی که حبس آن، نه‌تنها دیگران را از این حق محروم می‌کند بلکه موجب می‌گردد صاحب مال هم، از مال خود بهره‌ای نبرد. اسلام برای احتراز از این دو امر، رعایت حد وسط را بهترین ضابطه برای مصرف قرار داده است و آن را به‌صورت آیات زیر بیان می‌کند:

۱ـ وَلا تَجعَل یَدَکَ مَغلُولَةً اِلی عُنُقِکَ، و لا تَبسُطها کُلَّ البَسطِ فَتَقعُدَ مَلوُماً مَحسُورا.[۳۹]

۲ـ یابَنی آدَمَ خُذُوا زینَتَکُم عِندَکُلِّ مَسجِدٍ و کلوا وَاشربوا و لاتُسرِفُوا، اِنّه لایُحِب المسرفین.[۴۰]

در آیهٔ اول، اسلام، از آن جهت مردم را از خست (یدمغلوله) برحذر می‌دارد که:

اولاً، معتقد است باید افراد از نعم الهی درحد مشروع، حداکثر استفاده را بنمایند. زیرا آنها زندگی می‌کنند و زندگی هم احتیاج به اکل و شرب و تفریح دارد. به‌همین جهت اسلام، زهد را به‌صورت ترک دنیا منع می‌کند و از مردم می‌خواهد که از طیبات رزق استفاده نمایند[٤١]. برای همگانی شدن این استفاده، علاوه برحدودی که در راه کسب، ازدیاد و مصرف مال قائل شده، حقی هم درمال ثروتمندان برای فقرا و آنهائی که قادر نیستند به عللی درآمدی داشته باشند به‌صورت زکات مقرر کرده است تا همه بتوانند در حد رفع احتیاج، از طیبات رزق بهره‌مند گردند.

ثانیاً، جمع اموال بدون صرف کردن و به‌کار انداختن آن، موجب رکود سرمایه‌ای می‌شود که غیرمستقیم دیگران و جامعه در آن صاحب حق هستند. وقتی سرمایه‌ای در گردش باشد، غیرمستقیم افراد زیادی از آن استفاده می‌برند درحالیکه رکود این سرمایه نه‌تنها صاحب مال را از بهرهٔ در گردش بودن آن محروم می‌کند، بلکه موجب خواهد شد که افرادی هم که غیرمستقیم از آن بهره می‌گرفتند محروم گردند و این از نظر اسلام مردود است[٤٢].

اسلام درعین حالی که در آیهٔ اول، مردم را از خست (یدمغلوله) برحذر می‌دارد و آنان را به استفاده از نعم الهی و به‌کار انداختن سرمایه‌ها تشویق می‌کند، در هر دو آیه و آیات دیگر، اسراف و زیاده‌روی و مصرف خارج از حد متعارف و نیز به‌کار انداختن سرمایه در راههای

۳۹ـ قرآن: سوره اسراء، آیه ۲۹. ترجمه: نه دستت را بر گردنت بسته بدار و نه آنرا به تمامی بگشای (که اگر چنین کنی) در پس زانوی ملامت و حسرت نشینی.

٤۰ـ قرآن: سوره اعراف، آیه ۳۱. ترجمه: ای فرزندان آدم، زینت خود را نزد هر مسجدی بردارید، و بخورید و بیاشامید ولی از حد نگذرانید، زیرا او (خدا) اسراف کنندگان را دوست ندارد.

٤۱ـ قرآن: سوره مائده، آیه ٤ و ۵.

٤۲ـ قرآن: سوره توبه، آیه ۳٤.

غیرمشروع را نیز نادرست تلقی و منع می‌کند. آیات و احادیث بیشماری وارد شده است که در تمام آنها، ناپسندترین عمل در نزد خدا و رسولش اسراف و صرف اموال در راههای غیرضروری تلقی شده است[۴۳]. تأکید اسلام دراین امر به‌حدی است که خیلی به‌آسانی می‌تواند این فکر را در انسان به‌وجود آورد که ملکیت فردی، بیشتر از یك ملکیت حقیقی و عینی، به‌حق تصرف و انتفاع شباهت دارد و در اسلام مالك اصلی اموال، درحقیقت، فرد نیست بلکه جامعه است؛ زیرا وقتی قرار باشد فرد، علاوه برمحدودیتی که در کسب و ازدیاد مال دارد، در مصرف آن محدود باشد و در واقع به‌جز رفع احتیاجات ضروری و معقول، حق دیگری در مال خود نداشته و در همه‌جا و همه حال، به رعایت مصالح جامعه و دیگر افراد مقید و مجبور باشد، معنایش این است که ملکیت فردی، چیزی جز حق تصرف و انتفاع نیست و مالك حقیقی درواقع جامعه است که فرد درهرحال، ملزم به رعایت مصالح آن می‌باشد و حق استفادهٔ او هم از مال، در دائرهٔ ضوابطی است که مصالح مالك اصلی را حفظ کند.

اشارات و تعبیرات مختلفی هم، که در آیات قرآن آمده است این فکر را تقویت می‌کند و در حقیقت همهٔ آنها، غیراصیل بودن مالکیت فردی را تایید می‌کند؛ چنانکه در آیهٔ «آمِنوا بِاللهِ وَ رَسُولِه وَأَنفِقُوا مماجَعَلَکُم‌مُستَخلَفینَ‌فیه»[۴۴] بشر به‌صورت نماینده‌ای تلقی شده است که با درنظر گرفتن حدود تعیین شده ازطرف مالك اصلی، حق تصرف و انتفاع از اموال را دارد. همچنین در آیهٔ «وَ آتُوهُم مِن مالِ اللهِ الَّذی اتاکم»[۴۵] هنگام بحث از آزادی بندگان، مردم مأمور شده‌اند که حق‌المکاتبهٔ آنان را، از مال خداوند که در دست دارند بپردازند. در هردو آیه خداوند، اصالت مالکیت را برای خود منظور نموده و مردم را تنها وظیفه‌دار تصرف و انتفاع از اموال دانسته و درحقیقت از آنها خواسته است که در دایرهٔ ضوابط تعیین شده، از این حقی که به آنها اعطا گردیده است استفاده ببرند. مؤید این معنی، عدم جواز تصرف سفها در اموالشان می‌باشد؛[۴۶] زیرا درحقیقت آنچه مجوز تصرف است، رشد و صلاحیت قیام به وظایف می‌باشد که در تصرف اموال، جهت استفاده از آن، در راههای معین، مقرر گردیده است و چون سفیه از این صلاحیت محروم است، طبعاً حق تصرف نمی‌تواند داشته باشد. نداشتن حق تصرف بدان معنی است که از طبیعی‌ترین آثار تملك عینی برخوردار نیست و به‌طور مسلم ملکیت عینی بدون حق تصرف تحقق‌پذیر نخواهد بود؛ و همین دربین نبودن ملکیت عینی، موجب می‌شود که سفاهت مانع تصرف سفیه در مال گردد، زیر ا در این صورت صلاحیت قیام به وظائف تعیین شده را ندارد و بر جامعه یا ولی است، که او را از این حق محروم نماید.

۴۳ـ قرآن: سوره توبه، آیه ۸۶؛ سوره سبا، آیه ۳۴؛ سوره مؤمنون، آیات ۳۳ و ۳۴؛ سوره احزاب آیات ۶۷ و ۶۸؛ سوره قصص، آیه ۵۸؛ سوره واقعه، آیات ۴۱ و ۴۸؛ صحیح بخاری: جلد هفتم، ص ۱۴۹.

۴۴ـ قرآن: سوره حدید، آیه ۷. ترجمه: ایمان آورید به خدا و رسول او و از مالهائی انفاق کنید که (خدا) شما را در آن جانشین (دیگران) ساخت.

۴۵ـ قرآن: سوره نور، آیه ۳۳. ترجمه: و از مالی که خداوند شما را داد به ایشان بدهید.

۴۶ـ قرآن: سوره نساء، آیه ۵.

مؤید دیگر، انتقال میراث شخص بدون وارث به بیت‌المال می‌باشد[٤٧]. معنی این انتقال این است که قدرت بر تصرف، یکی از شروط اصلی انتفاع از مالکیت به‌معنی محدود است و اکنون که با مردن شخص این قدرت از بین رفته و کسی هم نیست که به نام وارث به‌طور طبیعی جایگزین او گردد، مال به محل اصلی خود یعنی بیت‌المال و مردم برمی‌گردد، تا ازطریق دیگر و یا به‌وسیلهٔ شخص دیگری مورد انتفاع قرار گیرد.

به‌هرحال، چه از این حق تصرف افراد، به ملکیت فردی تعبیر کنیم و چه آن را عبارت از حق انتفاع ساده بدانیم، این مسلم است که در سیاست مالی اسلام، رعایت مصالح جامعه، مقدم بر هرچیز دیگر درنظر گرفته شده است و توجه و پابند بودن به این مصالح است که اجازه نمی‌دهد، هیچ‌گاه افراد، صاحب ثروتهائی کلان گردند، زیرا جمع‌آوری زیاده از حد آن، مسلماً با مصالح مردم و جامعه تضاد و برخورد خواهد داشت و وقتی مصالح جامعه درمیان باشد، مصالح افراد، خودبه‌خود غیرمجاز و ثروتی هم که از این راه به‌دست می‌آورند، ثروتی غیرمشروع تلقی خواهد شد، و این امر خودبه‌خود باعث توزیع ثروت و درنتیجه به‌وجود نیامدن سیستم سرمایه‌داری، به‌نحوی که افراد محدودی از رفاه برخوردار باشند، خواهد شد.

البته این سیاست مالی اسلام بود. اکنون باید ببینیم آیا مسلمین از این سیاست پیروی کردند و یا آن را در مرحلهٔ تئوری باقی گذاشتند؟

٤٧ـ خلاف شیخ طوسی: جلد دوم، ص ٢٥١.

فصل پنجم

سیاست مالی مسلمین

با کمال تأسف باید گفت، سیاست مالی اسلام، جز مدت کوتاهی مورد عمل مسلمین قرار نگرفت و همانطور که از این پس روشن خواهد شد، در زمان امویان، درست به سیاستی مخالف با سیاست مالی اسلام تبدیل گشت. تنها در زمان خود پیغمبر و خلیفهٔ اول، دوم و چهارم بود که مال به‌عنوان مال جامعه تلقی شد و افراد در استفادهٔ از آن، از تساوی حقوق کامل برخوردار بودند. پیغمبر جز رسالت، هیچگونه برتری برای خودش، نسبت به دیگران قائل نبود. از مال دنیا، به اندازهٔ یك فرد معمولی استفاده می‌کرد و از آنچه هم مقام رسالت، به‌موجب آیات قرآنی به او اعطا کرده بود[۱]، طبق بعضی از روایات[۲] بدون هیچ استفاده‌ای به نفع مردم صرفنظر می‌کرد و درآمد مسلمین را هرچه بود برابر دستور قرآن بین آنان تقسیم می‌کرد.

در زمان پیغمبر و به‌خصوص در ابتدای کار، درآمد مسلمین، فوق‌العاده ناچیز و عبارت از همان زکاتی بود که اسلام، به‌عنوان حق فقرا در اموال ثروتمندان مقرر کرده بود. ثروتمندان مسلمان در آن زمان، عبارت بودند از انصار، یعنی اهالی مدینه، زیرا مسلمانان مکه، به‌علت مهاجرت به مدینه، تمام ثروت خود را در مکه ترك کرده بودند و آنها نه‌تنها ثروتی نداشتند بلکه کاملاً محتاج هم بودند. انصار به حکم اخوت اسلامی، چه بابت زکات که در اموالشان مقرر شده بود و چه به‌عنوان کمك برادرانه، از اموال خود به مهاجرین کمك می‌کردند، تا اینکه غزوات شروع شد و درآمد جدیدی ازطریق غنائم جنگ، نصیب مسلمانان گردید. این درآمد را ابتداء طبق دستور پیغمبر و اجازهٔ آیهٔ انفال، بین محاربین و کسانی که در جنگ شرکت داشتند تقسیم کردند. درحقیقت به‌صورت پاداشی بود برای فداکاری آن دسته که در راه خدا و پیشبرد اسلام شمشیر می‌زدند. ولی پس از جنگ بدر و نزول آیهٔ غنیمت، مقرر شد که یك پنجم اموال غنائم را به‌عنوان حق «رسول، ذوی‌القربی، ایتام، مساکین و ابناء سبیل» جدا و بقیه را بین محاربین تقسیم

۱- قرآن: سوره انفال، آیه ۴۱. سوره حشر، آیه ۷.

۲- ابوعبید، قاسم‌بن سلام. *الاموال*. قاهره، ۱۳۵۳ هجری: ص ۳۲۵.

نمایند[3]. دراین تقسیم هیچگونه تفاوتی بین محاربین نبود. تنها فرقی که وجود داشت اختلافی بود که بین سهم سوار (فارس) و پیاده (راجل) در نظر گرفته شده بود، آنهم به‌مناسبت سهمی بود که برای اسب درنظر گرفته بودند، از لحاظ نقش مهمی که در جنگها ایفا می‌کرد و طبیعتاً نگهداری آن احتیاج به هزینه داشت[4].

یک‌پنجم از اموال غنائم گرچه به مصارف معین شده می‌رسید. ولی نه اموال غنائم تا آن زمان به‌درجه‌ای بود که بتواند جوابگوی تمام احتیاجات، آنهم احتیاجات بسیط آن زمان محاربین باشد و نه یک‌پنجم از آن می‌توانست مخارج خانواده‌های مهاجرین و کسانی که در جنگ شرکت ننموده بودند تأمین کند. به‌همین جهت پیغمبر، اولین درآمد مسلمین را که در نتیجهٔ صلح با طایفهٔ بنی‌النضیر به‌دست آمده بود و محاربین به‌عنوان محارب درآن حقی نداشتند و به‌موجب دستور قرآن پیغمبر می‌توانست آن را به مصارف معین شده در آیهٔ فیء برساند[5]، به‌علت احتیاج شدید مهاجران، فقط بین آنان و دوتن از انصار که فقیر بودند تقسیم کرد[6].

با توسعهٔ اسلام، درآمد از غنائم، روزبروز زیادتر و در وضع عموم مسلمین بهبود کلی حاصل شد. دیگر آن احتیاج سالهای اول وجود نداشت؛ زیرا عدالت و مساواتی که اساس کار بود و به‌علت آن هم، اسلام توانسته بود، دوران سخت ناتوانی خود را پشت سر بگذارد، رعایت می‌شد. و چون درآمدهای جدید به‌عنوان مال جامعه و تمام مسلمین تلقی می‌گردید، زعمای آنان سعی می‌کردند برای آنکه مدیون جامعه نگردند، تا آخرین ذرّه، حق آنان را بدهند. همین توجه نیز، موجب می‌گردید که تمام مسلمین یکسان و در حدود مقررات موضوعه، از توسعه و پیشرفت و فراوانی استفاده کنند. ابن‌سعد دربارهٔ توجه زیاد پیغمبر به این امر، روایات متعددی نقل می‌کند که همهٔ آنها، به‌خوبی نشان می‌دهند که تا چه حد، نسبت به اموال عمومی دقت و احتیاط مبذول می‌گردیده است. از عایشه به اسناد مختلف روایت شده که رسول خدا، هنگامی که در بستر مرگ، آخرین دقایق زندگانی را می‌گذرانید، ناگهان متوجه شد که چند دیناری از اموال مسلمانان را به مصرف نرسانده است، درهمان حال عایشه را طلبید و از او خواست که آن پول را، که ظاهراً شش یا پنج دینار بوده است، فوراً به مصرف لازم برساند. دراین هنگام پیغمبر از حال رفت و عایشه هم به‌علت ناراحتی، اجرای این دستور را فراموش کرد. پیغمبر مجدداً که به‌هوش آمد و متوجه شد که عایشه هنوز چند دینار مذکور را به مصرف نرسانده است، از او خواست برای اینکه هنگام ملاقات باخدایش، مدیون مردم نباشد هرچه زودتر آن را به‌مصرف برساند[7].

ابوبکر خلیفهٔ اول هم، همین روش را تعقیب و سعی می‌کرد، آنچه متعلق به مردم است در

۳ـ همان ماخذ: ص ۳۰۵؛ وافی فیض: جلد دوم، کتاب الزکاة، باب ٣٤.

٤ـ خراج ابویوسف: ص ۱۸.

۵ـ قرآن: سوره حشر، آیه ۷.

٦ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۱.

۷ـ طبقات ابن‌سعد: جلد دوم، قسمت اول، ص ۳۲ و ۳۳.

اسرع وقت به آنان برساند. رسم ابوبکر براین بود که هرمالی می‌رسید بلافاصله آن را بین مسلمین و یا مستحقین آن تقسیم می‌کرد. بیت‌المال ابوبکر، عبارت از اطاقی بود که اموال، بطور موقت و تا هنگام تقسیم در آنجا نگهداری می‌شد. کمتر اتفاق می‌افتاد که تقسیم اموال رسیده به روز دیگر موکول گردد، مگر آنکه اموال، دیروقت می‌رسید و امکان تقسیم آن نبود. نقل شده که پس از ابوبکر، عمرخلیفهٔ دوم محلی را که ابوبکر برای نگهداری موقت اموال مورد استفاده قرار می‌داد، با حضور عبدالرحمن بن عوف و عثمان بن عفان و دیگر صحابه گشود، ولی جز یك درهم[8] و یا یك دینار[9] که در ته یك کیسه باقی مانده بود چیز دیگری پیدا نکرد. در تمام دوران خلافت ابوبکر، رسم براین بود که وقتی مالی می‌رسید آن را به مسجدالرسول می‌بردند و پس از تفکیك از لحاظ موارد مصرف، یا بوسیلهٔ خود خلیفه و یا بوسیلهٔابوعبیدةبن‌الجراح، به نیابت از خلیفه، بطور مساوی بین مردم تقسیم می‌کردند[10]. ابوبکر در رعایت این تساوی، اصرار داشت و هیچگونه خصوصیتی را در آن دخالت نمی‌داد، درحالیکه عده‌ای از مسلمین و ازجمله عمربن الخطاب با اینگونه تقسیم مخالف و معتقد بودند که باید در تقسیم اموال، بین سابقین در اسلام و متاخرین و بین احرار و موالی و همچنین بین زن و مرد فرقی باشد. ولی منطق ابوبکر در پاسخ این عده، منطق احتیاج و مساوات بود و می‌گفت جزای سابقه و فضیلت را خداوند باید بدهد؛ آنچه من باید رعایت کنم احتیاج است و تصور نمی‌کنم دراین امر تفاوتی بین افراد وجود داشته باشد (فالاسوة فیه خیر من‌الاثره)[11].

گرچه عمربن الخطاب پس از رسیدن به مقام خلافت، این مساوات را در تقسیم رعایت نکرد و ضوابطی را که در زمان ابوبکر، جهت تقسیم اموال به او پیشنهاد کرده و مورد قبول واقع نشده بود، مبنای تقسیم قرار داد، ولی بهرحال نه‌تنها در سادگی و بی‌آلایشی نسبت به زندگی خود و دقت و سخت‌گیری نسبت به اموال عامه و رعایت کامل حقوق مسلمانان و توجه به این اصل که اموال بیت‌المال متعلق به مردم است و باید برای مردم و بخاطر مصالح و منافع آنها مصرف شود، دست کمی ازسلف خودنداشت، بلکه آنقدر سخت‌گیر بود که بعضیها، روایات وارده دراین خصوص را مبالغه‌آمیز تلقی کرده‌اند[12]. از خصوصیات این خلیفه، این بود که سعی می‌کرد علیرغم امکان، بساطت زندگی خود و خانواده‌اش را به درجه‌ای حفظ کند که هماهنگ با زندگی فقیرترین افرادمسلمان باشد. بهمین جهت درقحطی «عام الرمادة» سال ۱۸ هجری، آنقدر خود را از خوردن غذا و نان که عامهٔ مردم نمی‌توانستند بدست بیاورند منع کرد که آثار سوءتغذیه در چهره‌اش نمایان گردید. باوجود اصرار مسلمین، جهت استفادهٔ خلیفه از غذای بهتر، می‌گفت

۸ـ همان ماخذ: جلد سوم، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

۹ـ ابن‌اثیر، عزالدین. *الکامل فی التاریخ*. قاهره، مطبعةالمنیریه، ۱۳۵٦ هجری: جلد دوم، ص ۲۹۰.

۱۰ـ طبقات ابن‌سعد، جلد سوم، ص ۱۰۰.

۱۱ـ خراج ابویوسف: ص ٤۲. ترجمه: تاسی‌جستن (به پیغمبر ص در این مورد) بهتر از برتری دادن است.

۱۲ـ طه‌حسین. *الفتنة الکبری*. مصر، دارالمعارف، ۱۹٤۸ میلادی: ص ۱٤.

چگونه غذائی را بخورم که دیگر مسلمانان از آن محـرومند[۱۳]. عمر بههمین نسـبت هم، خـانوادهٔ خود را تحت فشار قرار میداد و از آنهـا میخـواست، دسـتورهائی را که او به مردم میدهد، آنان بدون کم و کسر رعایت کنند. میگفت شما خانوادهٔ من هستید و باید سـرمشق دیگـران باشـید، چشم مردم به شماست، چنانچه بفهمم یکی از شما از دسـتورهای من سـرپیچی کرده، مجـازات بیشتری برشما مقرر خواهم کرد. طبری نقل میکند، درقحطی عامالرمادة، برای اینکـه اطمینان پیدا کند که خانوادهاش از غذائـی بهتر از غذای معمولی مسـلمین اسـتفاده نمیکنند، به خـانه سرکشی میکرد و چنانچه خلاف آنچه را دستور داده بود مشاهده میکرد باشدت هرچـه تمامتر از آن جلوگیری مینمود[۱٤].

درعین اینکه برای صحابهٔ پیغمبر، احترام قـائل بود و برای آنان برخـلاف ابوبکـر، به لحـاظ سابقهای که در اسلام داشتند، از بیتالمال مقـرری بیشـتری منظور کرد، با این حـال هیچگـاه اجازه نمیداد، هیچیك از آنان به حقوق سایر مسلمانان تجاوز نمایند و چنانچه کوچکترین تجـاوز و یا مزاحمتی را میدید، با شـدت هرچـه تمامتر از آن جلوگیری مینمود. روایت شـده که روزی عمر مشغول تقسیم مالی در بین مسلمین بود، ناگهان متوجه شد که سعدبن ابیوقـاص، یکـی از صحابهٔ پیغمبر (که در سبقت در اسلام و نزدیکی به رسول خدا و شرکت در غزوات دست کمی از خلیفه نداشت) درحالیکه مردم را کنار زده و مزاحمت آنان را فراهم میآورد بهسوی اومیآید. این امر خلیفه را برآن داشت تا در همان محفـل با زدن تازیانهای، سـعد را متوجـه این عمل نابجـا و مغرورانهٔ خود بکند و به او بگوید:

انك اقبلت لاتهاب سلطان اللهفیالارض. فاحببتُ ان اعلمك ان سلطانالله لایهابك[۱۵].

عمر تا زنده بود اجازه نداد صحابهٔ پیغمبر بدون اجازهٔ خلیفه به خـارج از مدینه و بهخصـوص به ممالك فتح شده مسافرت یا مهـاجرت کنند، زیرا مرد دقیقـی بود و احتمال میداد، ممکـن اسـت بهعلت آنکه صحابهٔ پیغمبرند، موردتوجه مردم قـرار گیرند و همین توجـه، آنان را به غرور و نتایج حاصلهٔ از آن بکشاند. بههمین جهت، برای هریك از آنان مقرری به حد مکفی معین کرد و اجـازه داد با ثروتی که ازطریق غنائم جنگ به دست آوردهاند، در مدینه به کسب و کار مشغول شـوند[۱٦]. البته ثروتهائی که بهدست آورده بودند کم نبود، بهخصـوص که مقـرری آنان هم، آنقـدر بود که با درآمد احتمالی که از کسب و تجارت داشتند، آنان را نهتنها کاملاً بینیاز، بلکه ثروتمند هم گرداند و عمر از همین میترسید که اگر به آنها اجـازهٔ خـروج از مدینه را بدهد با موقعیت مادی و معنوی خود، هماهنگی که تا آن روز در زندگی مسلمانان وجود داشت برهم زنند و مال که تا آن روز حکم

۱۳ـ طبقات ابنسعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۲۲٦.

۱٤ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۷٤۵.

۱۵ـ همان ماخذ: ص ۲۷۵٤؛ طبقات ابنسعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۲۰٦. ترجمه: آمدی و از سلطه خدا در زمین بیم نداری خواستم به تو بفهمانم که سلطه خدا در زمین از تو بیم ندارد.

۱٦ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۳۰۲٦.

وسیله‌ای را داشت، برای آنان به‌صورت هدف درآید. کمااینکه سهل‌انگاریهای عثمان پس از عمر و آزاد گذاشتن صحابه در خروج از مدینه و اجازهٔ استملاك بعضی از اراضی در نقاط مختلف بلاد اسلامی[۱۷] بوسیلهٔ آنان، موجب شد، مساوات و عدالتی که مبنای کار پیغمبر و دو خلیفهٔ بعدش بود، برای همیشه، ازبین مسلمین رخت بربندد. گرچه اقدام عمر را (در تعیین مقرری بیشتر از بیت‌المال برای صحابه و بهم زدن اصول مساوات در تقسیم که در زمان ابوبکر معمول بود) هم، مانند اجازهٔ تقسیم چهارپنجم اموال غنائم بین محاربین و مانند روشی که در تقسیم اموال فیء معمول بود (که بلافاصله آن را پس از وصول بین مسلمین حاضر که قاعدتاً از صحابه و اهل مدینه تجاوز نمی‌کرد تقسیم می‌کردند) می‌توان به‌عنوان یکی از قدمهای مؤثر در راه برقرار کردن اختلاف طبقاتی به‌حساب آورد، ولی به‌طور مسلم به‌اندازهٔ سهل‌انگاریهای عثمان، مؤثر نبود. زیرا عمر، علی‌رغم اعطای این امتیاز به صحابه، در مدت خلافت خود، توانسته بود با کنترل شدیدی که برقرار کرده بود، حداقل از توسعهٔ اثر سوئی که این امتیاز در اختلاف سطح درآمد ممکن بود به‌وجود بیاورد جلوگیری کند. به‌همین جهت، تا آنجا که قدرت داشت، برشدت عمل خود می‌افزود و تا محاکمهٔ عمال خود و مصادره کردن اموال آنان ولوآنکه از صحابه باشند پیش می‌رفت. معاملهٔ عمر با خالدبن ولید، یکه‌تاز میدان جنگهای اسلام و فاتح شام و عراق که به لقب «سیف‌الله المسلول»[۱۸] ملقب گردیده بود، نمونه‌ای از این دقت و شدت عمل است.

هنگامی که خالد حاکم قنسرین بود، به عمر خبر دادند که او، ده‌هزار درهم به اشعث‌بن قیس داده است. عمر، ضمن عزل خالد، شخصی را نزدابوعبیدةبن‌الجراح‌حاکم شام فرستاد و به او دستور داد عمامهٔ خالد را به گردنش بسته، او را سر برهنه میان مردم ببرد، و از او سؤال کند، از کجا و از چه درآمدی ده‌هزار درهم به اشعث داده است؟ ابوعبیده، خالد را طلبید ولی بخاطر حرمتی که نسبت به او داشت، اجرای بقیهٔ دستورات خلیفه را به رسولش واگذار نمود. رسول خلیفه در مسجد و درحضور مردم از خالد سؤال کرد که از چه محلی مبلغ ده هزار درهم به اشعث داده است؟. ابتدا خالد از پاسخ خودداری کرد، ولی وقتی دید که مامورین درصدد اجرای دستورات دیگر خلیفه، یعنی بستن عمامه به گردن و برهنه نمودن سر او هستند، جواب داد از مال خودم. ابوعبیده که اصولاً از اجرای دستور خلیفه دربارهٔ خالد، ناراحت بود، از این پاسخ که تاحدی خالد را تبرئه می‌کرد خوشحال شد و برای جبران این توهین با دست خود مجدداً عمامهٔ خالد را برسرش پیچید و نسبت به ابلاغ حکم عزل، به امید گذشت خلیفه. پس از اطلاع از خبر برائت، تردید و خودداری کرد. عمر، که از تردید ابوعبیده و مهربانی او نسبت به خالد مطلع شد، ازطریق دیگر حکم عزل را، به خالد ابلاغ و او را به مدینه احضار نمود. خالد با اعتراض به مدینه رفت؛ در مدینه، خلیفه از او پرسید ثروتی را، که توانسته‌ای مبلغ ده هزار درهم از آن را به

۱۷ـ همان ماخذ: ص ۳۰۲۷.

۱۸ـ طبقات ابن‌سعد: جلد هفتم، قسمت دوم، ص ۱۲۰.

اشعث‌بن قیس بیخشی از کجا آورده‌ای و اکنون مقدار آن چقدر است؟. خالد پاسخ داد، از غنائم و مبلغ آن را بالغ بر شصت هزار درهم تخمین زد. خلیفه، از این کلام اتخاذ سند نمود و دستور داد، اموال خالد را تقویم نمایند. وقتی نتیجهٔ تقویم رقمی درحدود هشتاد هزار درهم را نشان داد، بدستور خلیفه، شصت هزار درهم آن را به خالد واگذار کردند و بقیه را به بیت‌المال مسلمین برگرداندند[19].

گرچه با حوادث دیگری که بین عمر و خالد اتفاق افتاده است، می‌توان رفتار و سختگیری عمر را نسبت به خالد، به بعضی از مسائل دیگر و احتمالاً اغراض شخصی مستند دانست[20] ولی دقت و سخت‌گیری این خلیفه نسبت به عمال دیگر، به‌خوبی نشان می‌دهد که او درمقابل احقاق حقوق مسلمین، هیچگونه گذشتی نداشته و با شدت هرچه تمامتر، آنان را مورد مؤاخذه قرار می‌داده است. معروف است که عمر قبل از آنکه عاملین خود را مأموریتی دهد، اموال آنان را کنترل و حساب می‌کرده است تا چنانچه بعد از پایان مأموریت، افزایشی از راه غیرمشروع داشته باشد آن را مصادره نماید[21]. بهمین جهت، به آنها دستور داده بود که هنگام روز وارد مدینه شوند، نکند تاریکی شب، فرصت پنهان کردن بعضی از اموال را به آنان داده و امر رسیدگی را مختل نماید[22]چون این شدت دربارهٔ همهٔ افراد یکسان اجرا می‌شد، برای همه قابل قبول بود و افرادی هم نظیر سعدبن ابی‌وقاص قهرمان قادسیه[23]، خالدبن ولید یکه‌تاز میدانهای عراق و شام و عمروبن العاص[24] فاتح مصر، به‌علت عدم تبعیض، برآن گردن می‌نهادند؛ زیرا به عیان می‌دیدند که عمر، این سختگیری را به‌مراتب شدیدتر نسبت به زندگی خود و خانواده‌اش به‌کار می‌برد. هنگام تقسیم اموال به فرزندان خود سهم کمتری می‌داد و اجازه نمی‌داد که از موقعیت خود در هیچ امری حتی تجارت نیز سوءاستفاده نمایند. می‌گویند عبدالله بن عمر، شتری خرید و پس از مدتی که آن را در اراضی حمی (که مورد استفادهٔ تمام مسلمانان است) پروار کرد، در بازار، به بهای زیادتری فروخت. پدرش، پس از اطلاع از این امر، از او خواست که مازاد برسرمایهٔ اولیه‌اش را به بیت‌المال برگرداند. عبدالله علت را سؤال کرد. عمر در پاسخ گفت، به‌طور قطع، موقعیت تو از نظر بستگی به خانوادهٔ خلیفه در بذل توجه بیشتر نسبت به شترت، ازطرف متصدیان اراضی حمی، مؤثر بوده است و تو نباید با تملک این مازاد، از موقعیت خود

۱۹ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۵۲٦، ۲۵۲۷.

۲۰ـ همان ماخذ: ص ۱۹۲۸ تا ۱۹۲۵.

۲۱ـ همان ماخذ: ص ۲۷٤۱، ۲۹۳۹.

۲۲ـطماوی، سلیمان. *عمربن‌الخطاب و اصول السیاسیه والادارة الحدیثه*. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹٦۹ میلادی: ص ۲۷۰؛ سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. *تاریخ الخلفاء*. قاهره، ۱۹۵۹ میلادی. ص ۱٤۱.

۲۳ـ طبقات ابن‌سعد: جلد دوم، قسمت اول، ص ۲۲۱.

۲٤ـ ابن‌ابی‌الحدید، محمدبن‌ابی‌احمد. *شرح نهج‌البلاغه*. محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹٦۱ میلادی: جلد دوازدهم، ص ٤۳.

سوءاستفاده کنی[۲۵]. شبیه به این واقعه، واقعهٔ دیگری نقل کرده‌اند مبنی براینکه، عبدالله و عبیدالله پسران عمر، هنگام برگشت از جنگ عراق در سر راه خود در بصره بر ابوموسی اشعری وارد شدند؛ ابوموسی برای آنکه بفرزندان خلیفه نیکی کرده باشد به آنان پیشنهاد کرد، مقدار پولی که باید به مدینه برای خلیفه بفرستد به آنها بدهد تا اگر مایل باشند، با آن پول، کالائی خریداری کنند و در مدینه پس از فروش، مبلغ موردنظر را به خلیفه تسلیم نمایند و چنانچه ربحی داشته باشد، خود بردارند. آنها قبول کردند و ابوموسی هم به خلیفه نوشت که مبلغ مذکور را از فرزندانش دریافت نماید. خلیفه که از قضیه مطلع گشت از آنان خواست، پول و بهره هردو را به بیت‌المال بدهند. عبدالله درمقابل دستور پدر سکوت کرد ولی عبیدالله با پدر به مناقشه برخاست و گفت اگر مال تلف می‌شد یا نقص پیدا می‌کرد ما ضامن آن بودیم، بنابراین نفع آن هم طبق قاعدهٔ «من له الغنم فعلیه الغرم»[۲٦] به ما تعلق دارد. عمر که در برابر این استدلال نمی‌توانست سخنی بگوید و درعین حال نمی‌خواست، پسرانش ازطریق اموال مردم اینگونه بهره‌مند گردند، قبول کردکه مساله رابه صورت شرکت (مضاربه)تلقی نموده و بهره رابا بیت‌المال نصف نمایند[۲۷].

عمر همین سختگیری را درمورد همسرانش نیز به‌کار می‌برد و اجازه نمی‌داد هیچگاه از موقعیت خود سوءاستفاده نمایند. روایت شده است که ابوموسی اشعری، سجادهٔ کوچکی به عاتکه بنت زید، زن عمر هدیه داد. هنگامی که خلیفه از جریان مطلع گردید، ضمن سرزنش عاتکه بر قبول این هدیه، ابوموسی را احضار و باشدت هرچه تمامتر، سجاده را به‌صورت او پرتاب کرد و گفت با اجازه چه کسی، به زن من هدیه دادی؟ آن را بردار که زن مرا به آن حاجت نیست[۲۸].

سیاست عمر، فقط در این سختگیریها و جلوگیری از تفویت و تضییع حقوق مسلمین خلاصه نمی‌شد، او علاوه براینها، درصدد سروسامان دادن به وضع مالی مسلمانان و طرح‌ریزی اساسی برای مالیهٔ آنان برآمد. زیرا روزبه‌روز، به‌علت توسعهٔ اسلام و پیشرفت فتوح، درآمد مسلمین رو به‌فزونی می‌گذاشت و دیگر تقسیم اموال رسیده بین مسلمین به‌نحوی که در زمان پیغمبر و ابوبکر معمول بود، هم غیرمعقول و خلاف مصالح عامه، و هم غیرممکن به‌نظر می‌رسید.

غیر معقول، برای آنکه درآمد مسلمین از غنائم جنگ که به حکم آیهٔ قرآن به محاربین تعلق داشت، به‌قدری زیاد بود که به‌تنهائی می‌توانست در اندك مدتی، آنان را بی‌نیاز و حتی ثروتمند نماید و باتوجه به اینکه مسلمین به حکم فریضهٔ جهاد می‌توانستند از این درآمد استفاده کنند و می‌کردند، دیگر ضرورتی نداشت و احتیاجی در کار نبود که درآمدهای دیگر مسلمین یعنی درآمد فیء راهم، مانند زمان پیغمبر و ابوبکر به‌طور مساوی و بدون درنظر گرفتن ضابطه‌ای بین آنان تقسیم نمایند.

۲۵ـ طماوی : ص ۷۸.

۲٦ـ ترجمه: هر آنکس که او را سود است زیان را نیز باید تحمل کند.

۲۷ـ ابن‌ابی الحدید: جلد دوازدهم، ص ۲۲۱.

۲۸ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۲۲۲.

غیر ممکن، برای انکه با زیاد شدن مسلمانان، احصا و تقسیم اموال به‌طور متساوی بین آنان، با توسعهٔ روزبه‌روز حدود اسلامی امکان‌پذیر نبود. علاوه برآنکه با فتح کشورهائی نظیرایران، شام و مصر، مسلمانان می‌رفتند که دولت بزرگی را تشکیل دهند، و مسلم بود که این دولت را نمی‌شد با همان قوانین بسیط صحرائی و ضوابط ساده مورد عمل در زمان پیغمبر و ابوبکر، اداره کرد، لازم بود دخل و خرج مملکت کنترل و برای صرف اموال مسلمین ضابطه‌ای مقرر گردد. کنترل این امر، کار ساده‌ای نبود و احتیاج به دیوان و بیت‌المال و قوانین و مقررات مخصوص داشت. عربها به‌علت بساطت زندگی، دراین امر تجربه و سابقه‌ای نداشتند و به حکم اجبار، ناچار بودند از نظام موجود در ممالك فتح شده که از تمدنهای پرسابقه‌ای برخوردار بودند الهام بگیرند. همین کار را هم کردند و خلیفهٔ دوم همانطور که در بحث دیوان متذکر خواهیم شد، با کسب نظر مشورتی سایر صحابه، دستور تشکیل چنین دیوانی را داد و مقرر داشت که از آن پس برطبق ضابطهٔ معین و اولویتهائی که درنظر گرفته بود، برای صحابه و سایر مسلمانان مقرری سالیانه، بنام «عطا»برقرار کنند و بقیهٔ اموال رسیده را به حساب تمام مسلمین، جهت صرف در مصالح عمومی آنها در دیوان ثبت و در بیت‌المال نگهداری نمایند، تا درمواقع لزوم به مصرف برسانند.

اقدام دیگر این خلیفه ایجاد محدودیتهائی بود در اموال غنائم، این اقدام را خلیفه بدان منظور انجام داد که می‌دید، زیادی اموال غنائم به‌حدی است که موجب می‌شود ثروتهائی کلان، نزد افراد محدودی که محارب حرفه‌ای شده بودند جمع گردد و سایر مسلمانان از آن محروم گردند. به‌همین جهت، پس از فتح سواد عراق دستور داد که از آن پس فقط اموال منقول را بین محاربین تقسیم کنند و از تقسیم اموال غیرمنقول خودداری نمایند.

خلیفهٔ دوم تنها به ایجاد و برقراری این نظام مالی اکتفا نکرد، بلکه تا آنجا که درقدرت داشت در حفظ و حراست اموال عمومی و حقوق مسلمانان کوشید و تا زنده بود اجازه نداد که کوچکترین تجاوز و سوءاستفاده‌ای نسبت به مالیهٔ مسلمین معمول گردد و همانطور که اشارت رفت، برای تحقق این هدف، با شدت هرچه تمامتر، عمال خود را مورد مؤاخذه قرار می‌داد و در صورت احساس سوءاستفاده، اموال آنان را به نفع بیت‌المال مصادره می‌کرد. کمااینکه اموال ابوموسی اشعری عامل بصره را به‌علت داشتن دوجاریه و استفاده از دو نوع غذا، و اموال ابوهریره را به‌سبب خریدن اسبهائی به مبلغ یك‌هزاروششصد دینار، و اموال حارث‌بن وهب را به‌علت اشتغال به تجارت[۲۹]، و اموال عمروبن العاص را به‌علت داشتن خدم و حشم مصادره کرد. دراین خصوص به عمروبن العاص چنین نوشت: به من خبر داده‌اند که خدم و حشم زیادی برای خود تدارك دیده‌ای که قبل از این نداشته‌ای. باتوجه به اینکه مقرری تو هم به اندازه‌ای نیست که بتوانی با آن، مخارج اینگونه خدم و حشم را بپردازی، پس بنویس که این اموال را از کجا آورده‌ای؟. من تورا در این مأموریت، به‌علت غنائی که در تو سراغ داشتم، بر دیگران ترجیح

۲۹- ابن‌ابی الحدید: جلد دوازدهم، ص ٤۲.

دادم. اگر نتیجهٔ این انتخاب به نفع تو و ضرر مسلمین است، پس به چه مجوزی می‌توانم تو را در وظیفه‌ات ابقا نمایم. با اینکه عمروبن العاص در پاسخ درصدد تبرئهٔ خود برآمد و سعی کرد، ارزانی مصر و درآمد غنیمتی را، مجوز پس‌انداز، برای مخارج مذکور قلمداد نماید، لکن این خلیفهٔ دقیق و اندك‌بین، زیربار نرفت و محمدبن مسلمه را مامور کرد به مصر برود و نیمی از اموال عمروبن العاص را به نفع بیت‌المال مسلمین ضبط نماید[۳۰]. خلاصه آن که، سیاست مالی این خلیفه و سلف او ابوبکر، براین اصل نهاده شده بود که اموال بیت‌المال متعلق به مردم است و باید برای مردم و به‌خاطر مصالح و منافع آنها مصرف شود. آنها در این حق، مساوی هستند و باید یکسان از آن بهره‌مند گردند. امتیازات ظاهری و وابستگیهای خانوادگی هیچگاه مجوز بهره‌برداری بیشتر از این حق نمی‌گردد.

البته همانطور که متذکر شدیم، علی‌رغم خواست خلیفهٔ دوم و شدت عملی که به خرج می‌داد، روش او در رعایت اولویتهای اسلامی و اعطای امتیازات بیشتر به بعضی از افراد، اثر سوء خود را نشان داد و تمام سعی او را که ازطریق مؤاخذه عمال و یا نگهداشتن صحابه در مدینه، به‌کار می‌برد، بی‌ثمر و حداقل زمینه را برای به‌وجود آوردن یك اختلاف طبقاتی که با سیاست مالی اسلام هماهنگی نداشت، آماده ساخت. طبق بعضی از روایات[۳۱] عمر، در اواخر، متوجه این مطلب شد و حتی درصدد تغییر روش و برگشت به نظام معمول در زمان پیغمبر و ابوبکر و رعایت تساوی کامل بین مسلمین برآمدولی متأسفانه دیرشده بودومرگ به اوفرصت نداد وآمدن عثمان و دست‌اندر کار شدن امویان، به‌کلی این فرصت را از مسلمانان نیز گرفت.

عثمان علاوه برآنکه به اختلاف در تقسیم عطا ادامه داد، مقدار مقرریها را نیز بالا برد. اگرچه با بالابردن مقدار مقرری، وضع فقرا کمی بهتر شد ولی به همان نسبت هم به ثروت ثروتمندان افزوده گردید. چیزی که بیشتر از همه، مساوات واقعی اسلامی را به‌هم زد و موجب شد ثروتهای کلان نزد عدهٔ معدودی جمع گردد، بذل و بخشش بی‌جا و زیادی بود که این خلیفه به‌استناد حقوق خلافت، نسبت به کسانی که اکثراً از ثروت چیزی کم نداشتند، معمول می‌داشت. او تمام قیودی که عمر، به‌منظور حفظ حقوق مسلمانان و رشد سیاست مالی آنان، برپای کسانی که هرآن درصدد سوءاستفاده از موقعیتهای خود بودند، بسته بود، باز کرد و برخلاف تصمیمات عمر، به صحابه و رؤسای قریش اجازهٔ خروج از مدینه و تجارت و استملاك اراضی درسراسر بلاد اسلامی را داد[۳۲]. شاید همان‌طور که ادعا شده است، این‌گونه رخصتها، نیکیهائی بود که در حق مسلمانان صدر اسلام و بزرگان صحابه معمول می‌گردید، ولی نتیجهٔ سوء آن، نشان داد که دو خلیفهٔ قبل هم، چندان ازتوجه به صحابه و نیکی به آنان بیگانه نبوده‌اند. زیرا آنان بیشتر از

۳۰- همان ماخذ: ص ٤۳.

۳۱- طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۲۱۷؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۷۷٤؛ اموال ابوعبید: ص ۲٦٤.

۳۲- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۸٥٤ و ۳۰۲٦ به بعد.

هرکس به روحیهٔ اعراب و به‌خصوص قریش وارد بودند و می‌دانستند که این قبیلهٔ تاجرپیشه و سودپرست در هرشرایطی که باشد، منافع خود را بر هرچیز حتی دین، ترجیح می‌دهد؛ به‌خصوص که دینداری برای قریش یك وسیله بود نه هدف. به دلیل آنکه قریشیها، تا وقتی می‌توانستند ازطریق دیگر به منظور خود برسند، از قبول اسلام خودداری می‌کردند و هنگامی هم که چاره‌ای جز قبول آن نداشتند، آن را فقط به‌عنوان وسیله به‌کار می‌بردند. آن دو به‌خصوص عمر، قریش را خوب می‌شناختند و نمی‌توانستند خود را گول بزنند. به‌همین جهت تا زنده بودند از آزادی آنان جلوگیری کردند و مانع شدند که افراد این قبیله و امثال آنان برمسلمانان مسلط گردند[۳۳]. حوادث زمان عثمان و تسلط بنی‌امیه، نشان داد که آن دو چقدر در این سیاست راه صواب را می‌پیموده‌اند.

حکومت عثمان درواقع حکومت اشراف قریش بود. عثمان در جاهلیت، یکی از بزرگترین بازرگانان و مال‌داران مکه شمرده می‌شد و حتی در زمان خلافت خود نیز به بازرگانی و معاملات ملکی اشتغال داشت[۳٤]. او به تنعم زندگی می‌کرد و درپاسخ کسانی که زهد عمر را به رخش می‌کشیدند می‌گفت: «خدا عمر را بیامرزد، کیست که طاقت او را داشته باشد، من مال دارم و از مال خودم می‌خورم، پیرم و باید غذای نرم بخورم»[۳۵]. در خلافت او سران بنی‌امیه که خویشاوندان خلیفه بودند، زمام امور را در دست گرفتند، مناصب حساس و مقامهای پرسود را به‌خود اختصاص دادند و به‌عبارت روایت، هریك قسمتی از مملکت را می‌خوردند[۳٦]. عثمان نسبت به این خویشاوندان حالت تسلیم عجیبی نشان می‌داد و از اموال عمومی، بهره‌های بزرگ به آنها می‌بخشید و چون مردم اعتراض می‌کردند می‌گفت:

مشتی فقیر و عیال‌وار هستند، از این اموال که زیردست من است صلهٔ رحم می‌کنم، پیغمبر هم خویشان خود را عطا می‌داد[۳۷].

اقدام بی‌باکانه‌ای که عثمان درمورد حکم‌بن ابی‌العاص اموی و پسرش مروان کرد نمونه‌ای از علاقهٔ شدید این خلیفه به بنی‌امیه می‌باشد. حکم، عموی عثمان بود و در جاهلیت با اسلام و پیغمبر دشمنیها و بی‌حرمتیها کرده بود، به‌طوری که پیغمبر به‌صراحت او را ملعون خوانده بود[۳۸]. پسرش مروان نیز، مدتی در مدینه با تظاهر به‌اسلام، نزد پیغمبر بود و در دستگاه او برای مشرکان قریش و منافقان مدینه جاسوسی می‌کرد، به‌طوری که پیغمبر مجبور شد او را با پدرش

۳۳ـ ابن‌ابی الحدید: جلد یازدهم، ص ۱۲.
۳٤ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ٤۱.
۳۵ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۳۰۳۱.
۳٦ـ ابن‌ابی الحدید: جلد سوم، ص ۱۳.
۳۷ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۷۷٤؛ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ٤٤.
۳۸ـ بلاذری، احمدبن یحیی. *انساب الاشراف*. قدس، ۱۹۳٦ میلادی: جلد پنجم، ص ۱۲۵.

از مدینه تبعید کند[۳۹]. ابوبکر و عمر نیز، در زمان خود با همهٔ اجتهادی که به خود اجازه می‌دادند، این فرمان را نقض نکردند ولی عثمان به محض رسیدن به خلافت آن دو را آزاد کرد و مروان را کاتب خلافت و مشیر و محرم اسرار خود ساخت و از اموال بیت‌المال توانگرش کرد چنانکه خمس غنائم مصر را هم دربست به او بخشید[۴۰]. ولیدبن عقبة بن ابی‌معیط، یکی دیگر از منافقان را به‌جای سعدبن ابی‌وقاص، والی کوفه کرد و او در بی‌بندوباری و سوءاستفاده، کار را به‌جائی کشانید که عثمان را مجبور کرد تا او را عزل کند و یکی دیگر از امویان را به‌جایش روانه کند. هنگام درگذشت عمر، والی کوفه، مغیرةبن شعبة بود؛ عثمان به تظاهر به پیروی از دستورها و نصایح عمر که از وجود سعدبن ابی‌وقاص در کارهای خود استفاده کند، مغیره را عزل و سعد را به‌جای او به کوفه فرستاد، ولی هنوز سالی نگذشته بود که تحت فشار قوم و خویشان خود، که در انتظار بهره‌مند شدن از این خوان گسترده بودند، سعد را برکنار و ولیدبن عقبةبن ابی‌معیط برادر مادری خود را، به‌جای او روانهٔ کوفه کرد[۴۱]. این عزل و نصب، با تفاوت فاحشی که بین والی معزول و حاکم جدید وجود داشت، نشان می‌داد که خلیفه، تا چه حد از مسیر خلفای سلف خود منحرف گردیده است. سعد قهرمان قادسیه، از صحابه و جزء ده نفری بود که پیغمبر، آنان را به بهشت بشارت داده بود؛ عمر هم، به‌جهت احترام به این موقعیت، او را به‌عنوان یکی از نامزدهای خلافت مسلمین به شورای شش نفری معرفی کرد. ولی عثمان به بهانهٔ سوءاستفادهٔ سعد از بیت‌المال و اختلاف با متصدی بیت‌المال یعنی عبداللەبن مسعود[۴۲]، او را عزل کرد و به‌جایش فردی را به کوفه فرستاد که صمیمیت او با اسلام نه‌تنها محرز نبود بلکه در ردیف منافقینی که در قرآن به آنها اشاره شده است به‌حساب می‌آمد. تنها مزیّت این منافق برصحابه و رجال درجهٔ اول اسلام، برادری و قرابت او با خلیفه بود. طبیعی است که اینگونه افراد قادر نبودند و ضعیفتر از آن بودند که ادارهٔ مملکت را، بر همان مسیری هدایت کنند که در زمان دو خلیفهٔ قبل هدایت می‌شد. کمااینکه بی‌بندوباری ولید و سوءاستفاده‌های او از بیت‌المال مسلمین به درجه‌ای رسید که عثمان مجبور شد پس از مدتی، نزدیك به یکسال، ولید را عزل کند و به‌جای او شخص دیگری را به کوفه بفرستد. عثمان نه‌تنها از این حوادث پند نگرفت، بلکه بجای ولید، سعیدبن العاص[۴۳] را به کوفه فرستاد که در خودکامی و سوءاستفاده از اموال عمومی، به درجه‌ای رسید که سواد عراق و اراضیی که عمر آنها را به‌خاطر عموم مسلمین، ملی کرده بود و جزء اموال بیت‌المال درآورده بود،

۳۹ـ طبقات ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ۲٤. ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عمر. *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*. مصر، تحقیق علی محمد البجاوی: ص ۱۳۸۷.

٤۰ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ٤٤؛ بلاذری در انساب الاشراف: جلد پنجم، ص ۲۵ خمس خراج افریقیه ذکر کرده است.

٤۱ـ یعقوبی، احمدبن واضح. *تاریخ الیعقوبی*. نجف، ۱۳۸٤ هجری: جلد دوم، ص ۱۵٦.

٤۲ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۸۱۱ تا ۲۸۱۳.

٤۳ـ همان مآخذ: ص ۲۸٤۰ به بعد.

از منابع درآمد قریش به‌حساب می‌آورد و می‌گفت «انما هذه السواد بستان لقریش»[٤٤].

تسلط بنی‌امیه برخلاف نتیجهٔ منطقی اصلی بود که در سقیفه بنی ساعده، برای خلافت، مقرر کرده بودند. در آنجا پس از آنکه خلافت را از آن قریش دانستند (به‌بهانهٔ اینکه قریش اشرف عربند) بنی‌هاشم را با اینکه از قریش بودند به دلیل آنکه (به‌قول عمر) اگر خلافت و نبوت در یك خاندان باشد بنی‌هاشم بر سایرین تکبر خواهند کرد[٤٥]، از خلافت محروم کردند و چون پس از هاشم سیادت قریش در خاندان اموی استقرار یافته بود طبیعتاً خلافت از آن این خاندان می‌بایستی باشد منتهی در انتخابات اولیهٔ خلافت، زمینهٔ خلافت بنی‌امیه فراهم نبود زیرا که این قوم هنوز نومسلمان بودند و سابقهٔ مسلمانی لازم را نداشتند. علاوه برآنکه در جاهلیت هم، با اسلام، دشمنی فراوان کرده بودند که هنوز آن را مردم به یاد داشتند. رئیس امویان ابوسفیان، کسی بود که تا آخرین لحظهٔ امکان، دربرابر اسلام ایستادگی کرد و تا ناچار نشد اسلام را نپذیرفت. بدین جهت خلافت اول و دوم به دو خاندان کوچك قریش یعنی تیم و عدی رسید. اینك در عهد عثمان امویان خلافت یافته به مردم تکبر می‌فروختند و چیزی که عمر از بیم آن، بنی‌هاشم را از خلافت دور کرده بود، صورت وقوع پیدا می‌کرد.

معاویه می‌گفت:

> قریش در حسب و نسب و جاه و مردانگی ازهمه برترند، این قوم در جاهلیت عزیز خدا بودند به‌طوری که هیچ پادشاهی برآنها دست نیافت، چرا در اسلام چنین نباشد؟[٤٦]

او می‌گفت:

> همه می‌دانند که ابوسفیان اکرم قریش و پسر اکرم قریش است، اگر مردم همه از نسل ابوسفیان می‌بودند همه خردمند و باحزم می‌شدند[٤٧].

همانطور که ذکر شد سعیدبن العاص کشور عراق را که به شمشیر غازیان اسلام گشوده شده بود، ملك قریش می‌دانست و مروان کاتب عثمان هم به مردمی که به عثمان حمله کرده بودند می‌گفت:

> می‌خواهید ملك ما را از دستمان بگیرید، بروید که ما مغلوب‌شدنی نیستیم[٤٨].

البته مشاهدهٔ این اوضاع برای مسلمانانی که زندگانی پیغمبر و حداقل سیرت دو خلیفهٔ گذشته را پیش چشم داشتند، ناگوار بود و از گوشه و کنار، زبان به اعتراض می‌گشودند. ابوذر غفاری، یکی از محترمترین صحابهٔ پیغمبر که در شام، برای جنگ[٤٩] (و به‌روایتی به‌حال تبعید)[٥٠]

٤٤ـ همان ماخذ: ص ۲۹۱٦. ترجمه: سواد (عراق) از آن قریش است.

٤٥ـ همان ماخذ: ص ۲۷٦۹.

٤٦ـ همان ماخذ: ص ۲۹۱۷ و ۲۹۱۸؛ احمدبن محمد. *العقد الفرید*. قاهره، ۱۳٦۷ هجری: جلد سوم، ص ۳٦٦.

٤۷ـ همان ماخذ: ص ۳٦٦.

٤۸ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۹۷۹؛ کامل ابن‌اثیر: جلد سوم، ص ۸۳.

٤۹ـ امینی، عبدالحسین‌احمد. *الغدیر فی الکتاب والسنة و الادب*. تهران، ۱۳۷۲ هجری: جلد هشتم، ص ۲۹۳.

۵۰ـ تاریخ یعقوبی: جلد دوم، ص ۱٦۱.

می‌زیست و تجمل معاویه را می‌دید به‌سخن درآمده بود و امیرشهر را نکوهش می‌کرد که او مال مسلمانان را «مال الله» می‌خواند تا بتواند آن را به‌خود اختصاص دهد و می‌گفت: توانگران نباید به ادای زکات اسقاط تکلیف کنند، بلکه باید از دارائی خود به همسایگان و خویشان و برادران دینی سهم بدهند تا مال نزدشان جمع نشود[۵۱]. معاویه که از این حال به تنگ آمده بود، مراتب را و خطری که از این ناحیه متوجه او خواهد شد به خلیفه نوشت و بالاخره به دستور عثمان، ابوذر را گرفت و تحت‌الحفظ به مدینه فرستاد. ولی این عمل، ثمری نبخشید زیرا در مدینه، اعتراض ابوذر متوجه خود خلیفه شد، مبنی براینکه صدها و هزارها از بیت‌المال مسلمین را می‌بخشد و بدین وسیله، برثروت توانگران و عیاشان می‌افزاید[۵۲]. دامنهٔ اینگونه اعتراضات به‌جائی رسید که خلیفه، به عوض تغییر روش، ناچار شد او را به ربذه تبعید کند و او در آنجا بود تا مرد[۵۳]. عثمان درمقابل این خرده‌گیریها، بر منبر از خود دفاع می‌کرد و معتقد بود که نظیر این کارها را عمرهم، می‌کرد، ولی مردم از او می‌ترسیدند و دم برنمی‌آوردند و می‌گفت اکنون از نرم‌خوئی من سوءاستفاده می‌کنند[۵۴]. او می‌گفت:

اگر امام در زوائد اموال عمومی اختیار نداشته باشد پس معنی امامت چیست[۵۵].

و بالاخره مردم را تهدید می‌کرد که، من از عمر قوم و قبیله‌دارترم و دارم کسانی را که می‌توانند با منطقی غیر از این مردم را راضی کنند ولی من جلوگیر آنان هستم. مقصودش از این کنایه، قدرت بنی‌امیه بود. مروان نیز، به حمایت از خلیفه می‌گفت اگر بخواهید ما می‌توانیم میان شما و خود شمشیر را حاکم کنیم[۵۶].

با همهٔ این تهدیدها، عثمان از وضع نگران بود و دنبال وسیله‌ای می‌گشت که بتواند با آن، هم از مردم و صحابه دلجوئی کند و هم آنان را سرگرم و از مدینه و مرکز خلافت دور نماید. به‌همین جهت به آنان وعده داد، از این پس، قیودی را که عمر از لحاظ مسافرت و تجارت و استملاك بردست و پای آنان نهاده برخواهد داشت و اجازه خواهد داد، به‌هرجائی که می‌خواهند بروند و هرقدر زمین و ملك که مایلند خریداری کنند و سرمایهٔ خود را، از هرطریق که می‌پسندند به‌کار اندازند. عثمان اعطای این آزادی را به‌نحوی عنوان کرد که می‌خواهد، محرومیتی را که عمر از تقسیم نکردن اراضی فیء نصیب آنان کرده است جبران نماید. این آزادی باتوجه به روش خلفای قبل از عثمان، به‌قدری برای اهالی غیرمترقبه بود که ابتدا باور نمی‌کردند، زیرا لغو تصمیمات عمر درمورد اراضی فیء، آنهم به این صراحت کار آسانی نبود. به‌همین جهت از

۵۱- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۸۵۹.
۵۲- همان مأخذ: ص ۲۸٦۰.
۵۳- تاریخ یعقوبی: جلد دوم، ص ۱٦۲.
۵٤- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۳۹۳۹ و ۲۸۱۱.
۵۵- همان مأخذ: ص ۲۹٤۰.
۵٦- همان مأخذ: ص ۲۹٤۰.

عثمان خواستند توضیح دهد که از چه طریقی می‌تواند اراضی فیء را به آنان برگرداند. عثمان گفت از طریق معامله و خرید و فروش[۵۷]. چون به‌عقیدهٔ عثمان، عملی‌ترین راه برای رسیدن به این هدف همین بود؛ دراین صورت، هم تصمیمات خلیفهٔ دوم، دربارهٔ اراضی فیء، به‌ظاهر لغو نمی‌شد و هم آرزوی افرادی که چشمشان در دنبال اراضی بود و می‌خواستند در نقاط حاصلخیز ممالك مفتوحه صاحب آب و ملك و زمین باشند، برآورده می‌شد. به‌خصوص که علاقه به بازگشت بیشتر اهالی حجاز که در جنگهای ایران شرکت کرده و تحت شرائط سخت زمان عمر، مجبور به اقامت در عراق و یا نقاط دور از موطن اصلی خود شده بودند، به برآورده شدن این آرزو کمك می‌کرد. زیرا اینان، در مدت اقامت خود، با ثروتی که ازطریق غنائم جنگ به‌دست آوردند، توانستند صاحب آب و ملکی درمحل اقامت خود گردند و بعد از آن که امکان برگشت به حجاز به‌وجود آمد، حاضر بودند در مقابل زمین و خانه‌ای در موطن اصلی، تمام مایملك خود را در عراق به کسانی که مایل به انجام این‌گونه معامله باشند واگذار نمایند[۵۸]. شاید به‌نظر عثمان، انجام چنین معاملات و برگشت این عده به حجاز، علاوه برآنکه آرزوی عده‌ای از افراد سودجو و نفع‌پرست را که هرروز در مدینه مزاحم او بودند برآورده می‌کرد، ممکن بود دو نفع دیگر را نیز، به دنبال داشته باشد:

یکی از این دو، دور شدن عدهٔ زیادی از مراکز فتنه در عراق بود که از نظر عثمان، کمك بزرگی به خواباندن شورشهای آن نقاط و آرامش آنجا می‌کرد؛ زیرا گذشته از آنکه تعداد این افراد فراوان بود، هریك تعداد زیادی هم عبید و موالی داشتند که خود به‌خود، پس از مهاجرت، با خود به حجاز می‌آوردند و این خود، کمك بزرگی به خلوت شدن مراکز فتنه می‌کرد.

دیگر آنکه با این عده عبید و موالی که همگی آشنائی به کشاورزی داشتند، امکان این وجود داشت که فعالیتهای کشاورزی در حجاز نیز توسعه یابد و از این طریق خدمتی به حجاز شده باشد.

تصمیم عثمان گرچه به ظاهر همه را راضی می‌کرد و آزادی را که صحابه، سالها از آن محروم بودند به آنان برمی‌گرداند و هرکس می‌توانست درهرنقطه‌ای که مایل بود اقامت گزیند و سرمایهٔ خود را مطابق دلخواه به‌کار بیاندازد، ولی نه‌تنها کمکی به خواباندن فتنه نکرد ، بلکه عواقب نامطلوب و سوئی هم برای اقتصاد مسلمانان به‌بار آورد که ضرر آن برای آنها کمتر از تسلط بنی‌امیه نبود. ایجاد مالکیتهای بزرگ یکی از اثرات مستقیم این تصمیم بود. عده‌ای از صحابه و قریشیهائی که دنبال این فرصت می‌گشتند، فوراً سرمایه‌های خود را به‌کار انداختند و موفق شدند ازطریق خرید اراضی در نقاط حاصلخیز بلاد اسلامی به‌خصوص عراق، مالکیتهای بزرگی که خلیفهٔ دوم همیشه از آن بیم داشت و برای جلوگیری از وقوع آن، از تقسیم اراضی

۵۷ـ همان ماخذ: ص ۲۸۵٤.

۵۸ـ دورالحجاز دکتر شریف: ص ۲۸۳.

فیء بین محاربین خودداری کرده بود، بوجود آورند. چنانکه طلحةبن عبیدالله که قسمت اعظم اراضی خیبر را، از طریق خرید، از صاحبان سهام و یا ورثهٔ آنان تصاحب نموده بود، توانست پس از تصمیم عثمان آنها را، با اراضی مرغوب عراق که در دست حجازیان ساکن آن دیار بود، تعویض کند و درنتیجه صاحب قسمت اعظمی از اراضی عراق گردد. همچنانکه زبیربن العوام و مروان‌بن الحکم هم، توانستند با ثروتی که اندوخته بودند، اراضی فراوانی در انحای بلاد اسلامی خریداری کنند و با به‌کار گماردن عبید و موالی در آن، خود را در زمرهٔ ثروتمندترین افراد که از لحاظ کثرت مال و منال یگانهٔ عصر خود بودند درآورند[۵۹]. از لوازم این ثروت بی‌شمار و بادآورده، بی‌نیازی و توجه به لهو و لعب بود، زیرا صاحبان این ثروتها، کاری نداشتند که با آن خود را سرگرم نمایند. تمام کارها بوسیلهٔ کارگر و بندگانی که ازطریق اسرای جنگی بدست آورده بودند انجام می‌شد؛ بنابراین جز پرداختن به لهو و لعب، راهی برای گذراندن وقت نداشتند و این همان چیزی بود که اسلام پیروان خود را از آن برحذر می‌داشت.

طبیعی است که همهٔ مردم نمی‌توانستند از این‌گونه زندگی و رفاه برخوردار باشند و این مختص به افرادی بود که بوسائلی می‌توانستند به خلیفه یا دستگاه خلافت نزدیك باشند. نتیجهٔ این افراط، تفریطی بود که خود بخود در جامعه محروم که به‌همان نسبت، محرومیت آنها رو بفزونی می‌نهاد بوجود آمد و همین محرومیتها و آشکارا بودن بی‌عدالتیها، سبب شد که بالاخره مردم علیه عثمان و سیاست مالی بی‌بندوبار او بشورند و کار را بجائی برسانند که منتهی به قتل خلیفه، آنهم با آن طرز فجیع گردد.

گرچه عثمان خود را در اتخاذ این سیاست محق می‌دانست و بذل و بخششهای زیاد و درحقیقت ولخرجیهای بی‌مورد را، از حقوقی تلقی می‌کرد که خلافت به او اعطا کرده و معتقد بود که دو خلیفهٔ قبل، از امساك، بر خود و دیگران ظلم کرده‌اند[۶۰] ولی بهرحال آثار و نتایج بعدی نشان داد که کارهای عثمان اگر برمبانی عقیدتی هم انجام می‌شده، تا چه اندازه از بی‌سیاستی و بی‌خبری سرچشمه می‌گرفته است و غیرمستقیم از احساسات خویشاوندپرستی برخوردار بوده است. عثمان در این بی‌خبری بجائی رسید که منتخبین اصلی خود را فراموش کرد و خلافت را لباسی می‌دانست که خداوند فقط برای او دوخته است. بهمین جهت هنگامی که شورشیان به او پیشنهاد کناره‌گیری کردند با کمال صراحت گفت: «ماکنت لاخلع سربالاً سربلنیه الله عزوجل» و در این پافشاری تا به پای مرگ ایستادگی کرد و به مردم اعلان کرد: «لان اقدم فتضرب عنقی احب الی من ان اخلع قمیصاً قمصنیه الله عزوجل»[۶۱]. بفرض قبول کنیم که عثمان، این جملات را از روی اعتقاد به این مبدأ و به‌عنوان عقیدهٔ واقعی خود گفته است. ولی وقتی آن را با

۵۹ـ همان ماخذ: ص ۲۸٤.

٦۰ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ٤٤.

٦۱ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۹۹۰. ترجمه: من کسی نیستم که جامه‌ای را که خدای عزوجل به من پوشانیده درآورم. اگر مرا پیش آرند و گردنم بزنند بهتر است از آنکه پیراهنی را که خداوند به تن من کرده در آورم.

کلامی که مروان‌بن الحکم هنگام محاصرهٔ خانهٔ عثمان[۶۲] ابراز داشت، مقایسه می‌کنیم به‌خوبی می‌توانیم نتیجه بگیریم که عثمان در اتخاذ این عقیده، اگرهم اعتقاد واقعی او بوده، از احساسات خویشاوندپرستی و وسوسه‌های خاندان بنی‌امیه به دور نبوده است. به‌همین جهت عثمان همیشه در راههائی قدم برمی‌داشت که هدف اصلی آن، حفظ منافع آن خانواده بود و به تقاضاهای بی‌حد و حصر آنها پاسخ می‌داد و برای تطبیق با موازین شرعی برروی آن اسم «صلهٔ رحم» می‌گذاشت[۶۳]. کثرت این تقاضاها به‌حدی نبود که درآمد فیء که عثمان صرف آن را از حقوق مسلم خلافت می‌دانست و در آن زمان، بزرگترین رقم درآمد مسلمین را تشکیل می‌داد کافی آید؛ به‌همین جهت گاه، خلیفه مجبور می‌شد به درآمدهائی مانند زکات دست تجاوز دراز کند که به‌علت معین بودن موارد مصرف، خلیفه در آنها هیچگونه حقی، جز نظارت نداشت.

معروف است که عثمان، حارث‌بن الحکم را، برای جمع‌آوری زکات قضاعه فرستاد، وقتی اموال جمع شده را آورد، خلیفه یکجا تمام آنها را به او بخشید[۶۴]. این اولین بخششی نبود که عثمان به این حارث که پسرعموی او بود می‌کرد. در یك نوبت سیصدهزار درهم و در نوبتهای دیگر مبالغی نظیر آن به حارث داده بود[۶۵] و او مرد محتاجی نبود که بتوان، احتیاج او را، بریکی از موارد مصرف زکات تطبیق نمود.

به‌طور مسلم خلیفه‌ای که خود اینگونه بذل و بخشش و درحقیقت سوءاستفاده به‌نفع خانوادهٔ خود می‌کرد، نمی‌توانست عمالش را از این روش منع کند ولوانکه آنها، در راه تأمین درآمد زیادتر، راه ظلم و ستم پیش گیرند. این ظلم و ستم، همان چیزیست که شورشیان هنگام اعتراض بر عثمان از آن شکایت داشتند و می‌گفتند، عمال تو ظلم می‌کنند و از اموال عمومی به‌نفع خود استفاده می‌نمایند[۶۶]. عثمان مجبور بود این اعتراضها را نادیده بگیرد زیرا خودش هم، آلوده شده بود و اگر آنها ظلمی می‌کردند برای این بود که دستگاه مرکزی نیز مطالبهٔ درآمد بیشتری می‌نمود. دستگاه مرکزی طلب می‌کرد، برای اینکه احتیاج داشت زیرا ولخرجی خلیفه، اطرافیان را طوری بار آورده بود که دیگر کنترل آن امکان نداشت و مسلماً از راه صحیح و از طریق منابع پیش‌بینی شده شرعی نمی‌شد، توازنی بین درآمد و آن مخارج بی‌حد و حصر برقرار نمود. خلیفه ناچار بود به درآمدهای صدقه و امثال آن که حق تصرف در آن را حقاً نداشت دست درازی کند و برای مشروع جلوه دادن آن و فریب مردم و یا حداقل فریب خود، حقوق خلافت را فوق‌العاده گسترده نشان دهد. چنانکه می‌گفت: «اگر امام در زوائد اموال عمومی اختیار نداشته باشد پس معنی امامت چیست؟»[۶۷] او معتقد بود و یا به‌خاطر ساکت کردن معترضین، به این

۶۲- همان مأخذ: ص ۲۹۷۵.

۶۳- همان مأخذ: ص ۲۷۷۴؛ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ٤٤.

٦٤- ابن‌ابی الحدید: جلد سوم، ص ۳۵.

۶۵- انساب الاشراف بلاذری: جلد پنجم، ص ۵۲.

۶۶- تاریخ یعقوبی: جلد دوم، ص ۱۶۳.

۶۷- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۹٤۰.

عقیده تظاهر می‌کرد که خلافت امری است که خداوند به او اعطا کرده و مسلمانها حق ندارند او را از این حق خدائی محروم کنند و حتی در آن دخالت کنند و به استناد همین عقیده هم در اموال عمومی دخالت می‌کرد و آن را در راه‌هائی که خود می‌پسندید و احساس خودپرستی او را ارضا می‌کرد و یا به‌نفع خلافت او نتیجه می‌داد، خرج می‌کرد. توجه به چند قلم ولخرجیهای زیر و افرادی که خلیفه با این بخشش هنگفت، آنان را مورد عنایت قرار داده به‌خوبی نشان می‌دهد که سیاست مالی این خلیفه تا چه حد برمسیری، خلاف آنچه در زمان دو خلیفهٔ قبل بوده، هدایت می‌شده است.

همانطورکه گذشت، عثمان خمس غنائم مصر یا افریقیه[۶۸] را به پسر عمویش مروان‌بن الحکم و سیصدهزار درهم به هریك از حکم عمویش، و حارث بن الحکم پسر دیگرش بخشید[۶۹] و همانطور که قبلاً گفته شد این خانواده، مطرود پیغمبر بودند و جز حس خویشاوندپرستی عثمان، هیچ قدرتی نتوانست دستور پیغمبر را درمورد آنان نقض کند تا چه رسد بد آنکه این همه مال، از بیت‌المال مسلمین به آنان ببخشد. این خلیفه، سیصدهزار درهم به عبداللهبن اسیدالاموی[۷۰] و شش هزار درهم[۷۱] به زبیربن العوام و صدهزار درهم به طلحةبن عبیدالله بخشید[۷۲] که هرکدام از اینها علاوه برمقرری زیادی که از زمان عمر می‌گرفتند، از طریق غنائم هم ثروت زیادی بدست آورده بودند. طلحه و زبیر، همان افرادی هستند که پس از قتل عثمان، از علی‌بن ابی‌طالب، حکومت بصره و کوفه را طلب کردند و چون امتناع کرد به‌صف مخالفین او پیوستند[۷۳]. مسعودی نقل می‌کند، زبیر هنگام مرگش، پنجاه‌هزار دینار پول نقد، هزار اسب، هزار بنده و مقادیر زیادی اموال غیرمنقول از خود به‌جای گذاشت؛ اینها علاوه برخانه‌هائی بود که در کوفه، اسکندریه و بصره داشت. خانهٔ بصرهٔ او به‌قدری مجلل بود که شکوه و جلال خود را تا سال ۳۳۲ (یعنی زمان مسعودی) حفظ کرده و زبانزد خاص و عام بوده است.

طلحه نیز، از افراد فوق‌العاده ثروتمند بود و تنها درآمد او از املاکش در عراق بالغ بر هزار درهم در روز می‌شد. این مقدار، علاوه بردرآمدی بود که از املاکش در ناحیهٔ سراة داشت. خانهٔ او در کوفه تا زمان مسعودی از مشهورترین خانه‌هائی بوده که بر قصر پهلو می‌زده است[۷۴]. عکس‌العمل این دو، نسبت به استنکاف علی‌بن ابی‌طالب، درمورد واگذاری دو ولایت بصره و کوفه به آنان که هریك در آن دو ولایت صاحب آلاف و الوف بودند، به‌خوبی ثابت می‌کند که، بخششهای بی‌دریغ عثمان به آنان، فقط به‌خاطر حفظ خلافتش از شر آن دو بوده است، آنهم به

۶۸ـ همین کتاب: ص ۱۰۷، پاورقی ۴۰.
۶۹ـ ابن‌ابی الحدید. جلد سوم، ص ۳۸.
۷۰ـ همان مأخذ: ص ۳۸.
۷۱ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۷۵.
۷۲ـ انساب الاشراف بلاذری: جلد پنجم، ص ۷.
۷۳ـ ابن‌ابی الحدید: جلد یازدهم، ص ۱۰ به بعد.
۷۴ـ مروج الذهب مسعودی: جلد دوم، ص ۳۳۲ و ۳۳۳.

قیمتی چنین گزاف. منتهی چون قوم و خویشانش هم، رقبای آن دو در طلب ولایت بودند، با بخشیدن مبالغ زیاد، طلحه و زبیر را راضی می‌کرد؛ و با اعطای ولایت بصره و کوفه که در آن زمان، از پردرآمدترین ولایات اسلام بود، دل سعیدبن العاص و قبل از او هم ولیدبن عقبه و عبداللهبن عامر، قوم و خویشان[۷۵] خود را بهدست می‌آورد.

بخششهای عثمان به افراد غیرمحتاج، گاه بهقدری چشمگیر و غیرقابل قبول بود که بعضاً متصدیان متدین و مقید بیت‌المال، بهعلت فزونی مبالغ از اجرای دستور خلیفه خودداری می‌کردند. ولی این خودداری نه‌تنها موجب تشویق نمی‌شد بلکه موجبات عزل آنان را هم فراهم می‌کرد. چنانکه عبداللهبن الارقم از پرداخت صدهزار درهم به هریك از همراهان عبداللهبن خالد که عثمان دستور داده بود خودداری کرد، و عثمان بهعلت عدم اجرای دستورش او را عزل نمود و بعدهم خواست به شیوهٔ خود، او را با دادن مبلغ سیصدهزار درهم بهعنوان حق‌السکوت، رام و بی‌ضرر نماید؛ ولی او بهعلت ورعی که داشت ازقبول آن مبلغ خودداری نمود[۷٦]. اجرای اینگونه دستورها واقعاً برای عبداللهبن الارقم و امثال او که زندگی برحساب زمان پیغمبر و دو خلیفهٔ بعد از او و رعایت و دقتی که نسبت به اموال عمومی می‌شد دیده بودند، فوق‌العاده مشکل و غیرقابل تحمل بود. بهخصوص وقتی که این مبالغ هنگفت را، با حداقل عطا که فقط دویست درهم در سال برای یك مسلمان ساده و حتی حداکثر آن که دوازده هزار درهم برای زنهای پیغمبر[۷۷] بود مقایسه می‌کردند و می‌دیدند که خلیفهٔ مسلمین، اکنون چگونه با یك دستور، حق هزارها نفر را به فردی از خانوادهٔ خود می‌بخشد؛ درصورتی که خلیفهٔ قبل از او، تمام فشار را برخانوادهٔ خود وارد می‌کرد و تا آنجا که قدرت داشت اجازه نمی‌داد آنان زندگی برتر از زندگی ساده‌ترین افراد داشته باشند[۷۸]. عمر از اینکه در یکی از سفرهای خود به مکه بهمنظور حج فقط شانزده دینار از بیت‌المال مردم خرج کرده بود، ناراحت بود و آن را زیاد تلقی می‌کرد[۷۹]. عمر، عمال خود را بهخاطر مصالح مردم منصوب و بهخاطر آنها معزول می‌کرد، درصورتی که عثمان، مردم را بهخاطر عمال و خویشاوندان خود تحت فشار قرار می‌داد و اگر لازم بود آنان را عزل و توبیخ هم می‌نمود، کمااینکه عبداللهبن مسعود متصدی بیت‌المال کوفه را نیز بهعلت عدم اجرای دستورهای والی عزل کرد[۸۰]. این عبدالله همان کسی است که عمر او را بعد از شکایتهای متعدد اهالی کوفه از سعدبن ابی‌وقاص و پس از او از محمدبن مسلمه والیان کوفه، بهاتفاق دو تن دیگر جهت کنترل امور مالی به آن شهر فرستاد[۸۱] و مسلم بود اینچنین فردی که برای اجرای

۷۵- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۸۲۸.
۷٦- ابن‌ابی الحدید: جلد اول، ص ۱۹۹.
۷۷- همین کتاب: ص ۲٦٤.
۷۸- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۷٤۵.
۷۹- طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۲۲۲.
۸۰- اموال ابوعبید: ص ۱۰٦.
۸۱- همان ماخذ: ص ٦۸.

سیاست دقیق عمر به کوفه رفته بود، نمی‌توانست دستورهای بی‌بندوبار عثمان و عمالش را اجـرا نماید.

نتیجهٔ این بی‌بندوباری و سیاست غلط دو چیز بود:

اول، برهم زدن سیاست مالی محکمی که دو خلیفهٔ قبل برای برقراری آن، براسـاس مالکیت محـدود و مسـاوات، زحمات زیادی متحمل شـده بودند و عثمان اکنون با بی‌ارادگی خـود، آن را به‌صورت مالکیتهای بزرگ درآورده بود.

دوم، مسلط نمودن بنی‌امیه که همان طبقهٔ ثروتمند و مالك را تشکیل می‌دادند برسر مسلمانها و اموال آنان.

این دو نتیجهٔ نادرست، آنقدر ریشه‌دار بود که حتی حکومت علی‌بن ابی‌طالب(ع) به‌عنوان خلیفهٔ چهارم، که به‌قول مورخین، ادامهٔ حکومت و سیاست پیغمبر و دو خلیفهٔ بعد از او بود[۸۲]، نتوانسـت آن را اصلاح کند. زیرا سودجویان اموی و قـریش در تمام شئـون مملکـت رخنه کرده بودند و به هیچوجه حاضر نبودند خود را به علی، که به‌قول پیغمبر دراجرای دستورهای الهی سخت‌تر از آن بود که بتوان تصور کرد (لاتشکوا علیاً فوالله انه لا خشن فی‌ذات الله اوفی سبیل‌الله)[۸۳] تسـلیم نمایند و ثروت و موقعیت خود را به‌خطر بیندازند. زیرا علی، در یکی از خطبه‌ها خط‌مشـی خـود را معین کرده بود و صریحاً اعلام داشته بود که از این پس مساوات در عطا را رعایت خواهد کرد[۸۴]. علی قبل از آنکه عمرهم، در تقسـیم عطا رعایت بعضـی از خصـوصیات را بکند، با تسـاوی در تقسیم، موافق بود[۸۵] و تجربهٔ زمان عمرهم نشان داده بود که دخالت بعضـی از امتیازات در مقـرر نمودن عطا، به مصلحت مسلمانان نبوده است.

برهرحال، تحمل این سـیاست که ازطـرف علی اعلام شـده بود، برای افـرادی که در زمان عثمان صاحب ثروتهائی شـده بودند، کار آسـانی نبود؛ به‌همین جهـت از همان ابتدا، درصـدد کارشکنی برآمدند و همانطور که درمورد طلحـه و زبیر می‌دانیم، به‌بهـانهٔ گرفتن خـون عثمان، به صف مخالف که معاویه سردمدار آن بود پیوستند و کار را به جنگ صـفین و مسئلهٔ حکمیت و آثار بعد از آن کشاندند. با این حال علی، تا آنجـا که امکـان داشـت برنامهٔ خـود را عملی کرد ولی شهادت زودرس آن حضرت، موفقیتی بود برای دستهٔ مخالف و متوقف نمودن اصـلاحات شـروع شده.

۸۲ـ تاریخ تمدن جرجی زیدان: جلد اول، ص ۸۳.

۸۳ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷۵۳. ترجمه: ای مردم، از علی شکایت نکنید که او در کار خدا و یا در راه خدا سختگیر است.

۸۴ـ ابن‌ابی الحدید: جلد هشتم، ص ۱۰۹.

۸۵ـ اموال ابوعبید: ص ٢٦٤.

معاویه و حکومت امویان

پس ازعلی(ع) معاویه همه‌کارهٔ مسلمین شد.اومردمقتدرو مدبری بود و توانست باتدبیری که داشت بزودی اوضاع مسلمین راروبراه کند ولی نه براساس مساوات وعدالت اسلامی، بلکه براساس مبانی معمولی ملکداری. او وارث خلافتی شده بود که اراضی و املاك وسیعی در شرق و غرب از خود باقی گذاشته و اینك کار اصلی و اساسی بهره‌برداری و درصورت امکان توسعهٔ حدود آن بود. این کار، برای معاویه با روشی که داشت، شاید به‌مراتب آسانتر از خلفای گذشته بود؛ زیرا او به اصولی که خلفای اول ودوم وچهارم مقیدبودند و آن را اساس کار خود قرار داده بودند، مقید نبود و به‌آسانی می‌توانست، برای بهره‌برداری، از این میراث پروسعت و پردرآمد، از هر امکانی استفاده نماید ولو آنکه صددرصد با مبانی شرعی تطابق نداشته باشد. او قبل از پرداختن به این کار لازم بود فتنه و آشوبی را که پس از قتل عثمان و درنتیجهٔ برخورد با علی‌بن ابی‌طالب و پیدایش خوارج و نتایج حاصله از آن پیدا شده بود آرامش دهد. به‌همین جهت به‌طور جدی و با سیاست مدبرانه‌ای، درصدد استقرار و استحکام پایهٔ حکومت خود ازطریق مبارزه با مخالفین برآمد.

درکوفه، شیعیان،باحسن‌بن علی(ع) بیعت کرده بودند واو بالشکری که پدرش درروزهای آخر عمر تدارك دیده بود، به قصد جنگ بیرون آمد. قیس‌بن سعدبن عباده را با دوازده هزار نفر به‌عنوان مقدمهٔ لشکر، پیش معاویه فرستاد و خود وارد مدائن شد. معاویه هم با لشکر خود به مسکن در نزدیکی موصل فرود آمد. روزی در لشکر حسن‌بن علی، کسی ندا درداد که قیس‌بن سعد کشته شده است، فرار کنید. به شنیدن این ندا، مردم بهم ریختند و جمعی سراپردهٔ حسن را غارت کردند و حتی فرش زیر پای او را کشیدند و یکی از شورشیان خنجری در ران امام زد. با این وضع، مسلم شد که با چنین مردمی، به جنگ معاویه و لشکر منظم و مطیع او رفتن فایده ندارد. بدین جهت، حسن با معاویه وارد مکاتبه و مذاکره شد و قرارداد صلحی منعقد نمودند مبنی براینکه امام دوم شیعیان، براساس آن قرارداد از کار کناره گیرد. معاویه هم قبول کرد نام علی را پیش حسن، به زشتی نبرند و دشنام ندهند[۸۶].

امام حسن با سایر اهل بیت به مدینه رفت و معاویه وارد کوفه شد[۸۷]. قیس‌بن سعد با وجود این صلح، تسلیم نشد و با عدهٔ خود، برای مقاومت همچنان ایستاد. این قیس، یکی از داهیان عرب بود و معاویه از او بیم داشت و لازم بود به‌هرنحوی که باشد او را رام نماید. به‌همین جهت صلحی جداگانه با او منعقد کرد مبنی برآنکه شیعیان همه در امان باشند و کسی متعرض آنها نشود[۸۸].

۸۶- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ٤.

۸۷- همان ماخذ: ص ۹.

۸۸- همان ماخذ: ص ۸.

دراین موقع گروهی از خوارج که پس از شکست نهروان پراکنده شده یا بهحال تردید کناره گرفته بودند، به جنبش درآمدند وگفتند اکنون وضعی پیش آمده است که مجال شك باقی نمی‌ماند، یعنی خلافت معاویه. معاویه از کوفه، دسته‌ای از شامیهای خود را به جنگ آنها فرستاد و آنها را شکست داد[۸۹]، پس به اهل کوفه درپیچید و دفع خوارج را از خود آنها خواست[۹۰]. پس از بازگشت معاویه به شام والی او، مغیرةبن شعبة نیز، همین اصل را دنبال کرد و با کمك شیعیان علی، که با خوارج دشمنی داشتند خوارج حوزهٔ حکومت خود را سرکوب کرد[۹۱]. خوارج بصره را نیز مامور دیگری بهنام بسربن ارطاة ازپای درآورد[۹۲]. ولکن درآن موقع مسئله خوارج در مرحلهٔ آغاز بود نه انجام و تقریباً سرتاسر دوران امویان و حتی عباسیان قسمت مهمی از مشکلات و گرفتاریهای خلفا را تشکیل می‌داد.

بعد از آنکه تا اندازه‌ای آرامش مورد نظر معاویه تأمین شد موضوع مهم برای او پیدا کردن اشخاصی بود از عثمانیها و حزب طرفدار قریش، که هم توانائی ادارهٔ کشور و هم صداقت در حفظ منافع خلیفه را داشته باشند. بههمین جهت عمروبن العاص[۹۳] را که پس از مدتی رنجش، دوباره وارد معرکه شده بود به حکومت مصر فرستاد، کوفه را به مغیرةبن شعبة و بصره را هم به عبداللهبن عامر که از اشراف بنی‌امیه بود داد؛ ولی این عبدالله مرد نرمخوئی بود و از عهدهٔ خوارج برنمی‌آمد، لذا او را عزل کرد و حارثبن عبدالله ازدی را بهجایش گماشت. پس از چهارماه او را نیز معزول و زیادبن ابیه را که از مدتی پیش درنظر گرفته بود به ولایت بصره و ماوراء آن یعنی ایران منصوب کرد.

زیادبن ابیه که بهنام مادرش زیادبن سُمیه نیز نامیده می‌شد، از اهل طائف بود و پدرش که از طایفهٔ ثقیف بود عبید نام داشت. سمیه کنیز حارثبن کلده بود و عبید با او در جاهلیت ازدواج کرده بود و زیاد در طائف به زیادبن عبید معروف بود. زیاد را نخستین‌بار، مغیرةبن شعبة، در زمان عمر، موقعی که والی بصره شده بود استخدام کرد. چون خط و سوادی داشت و جوان زیرك و باکفایتی بود، بعدها علی‌بن ابی‌طالب او را، به ولایت فارس فرستاد و او در آنجا بود که علی

۸۹ـ همان ماخذ: ص ۱۰؛ کامل ابن‌اثیر: جلد سوم، ص ۲۰۵.

۹۰ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۰.

۹۱ـ همان ماخذ: ص ۳۸.

۹۲ـ همان ماخذ: ص ۱۱ به بعد.

۹۳ـ مقریزی، تقی‌الدین. *المواعظو الاعتبار فی ذکرالحطط و الآثار*. بیروت، داراحیاالعلوم: جلد دوم، ص ٦٨. این دومین ماموریت عمروبن العاص به مصر، بود بار اول، در زمان خلیفه دوم پس از فتح مصر به ولایت انجا منصوب شد تا اینکه عثمان او را عزل و به جایش عبداللهبن ابی‌سرح را فرستاد و اکنون معاویه برای دلجویی و در حقیقت به منظور اداره مصر که به صورت کانونی علیه خلافت مرکزی درآمده بود، او را با اختیارات تمام و با عنوان والی صلوة و خراج به مصر می‌فرستاد. معاویه می‌دانست این عمل اگر از لحاظ مادی، نفعی برای خلافت مرکزی نداشته باشد، از لحاظ سیاسی و آرامشی که در آن موقع سخت بدان محتاج بود فوق‌العاده مفید است زیرا عمرو به اوضاع مصر وارد بود و مردم آن سامان هم او را خوب میشناختند و احترام میکردند.

کتابخانه
بنیاد دائرة المعارف اسلامی

کشته شد و معاویه به خلافت نشست. زیاد ابتدا، زیربار معاویه نرفت و از اطاعت او سر باز زد و با اموالی که داشت به قلعه‌ای در اصطخر پناهنده شد. معاویه فرزندان زیاد را در بصره حبس و اموالش را ضبط کرد، ولی این تهدیدها مفید واقع نشد. عاقبت مغیرةبن شعبة را به‌علت آشنائی که با زیاد داشت، نزد او فرستاد تا بر او ثابت کند که صرفه در رفاقت با معاویه است و به مردم و ملامت آنها نباید اعتنا کرد. زیاد نزد معاویه آمد و به حزب او پیوست و معاویه از فرط علاقه‌ای که به جلب زیاد داشت، او را رسماً برادر خود قرار داد؛ به این ترتیب که پیر می‌فروشی را از اهل طائف به‌نام ابومریم، وادار کرد که در مجلس عامی شهادت دهد که ابوسفیان پدر معاویه در جاهلیت،بامادر زیاد زنا کرده وخوداو دلال معامله بوده است واز آن پس به‌حکم معاویه، زیاد را، زیادبن ابی‌سفیان نامیدند[۹۴].

این شرع‌شکنی جسورانه و نفرت‌انگیز معاویه را، مردم بد گفتند و عدم رضایت خود را به‌وسیلهٔ شعرهای هجو نشان دادند؛[۹۵] ولی معاویه زیاد را روزبه‌روز بالاتر برد تا اینکه بالاخره حکومت بصره و توابع ایران و مضافات را به او واگذار کرد و پس از مغیرةبن شعبة، ولایت کوفه را نیز ضمیمهٔ آن کرد. زیاد در حکومت، سیاست سخت و خشنی را که معاویه می‌خواست پیش گرفت و در بصره و کوفه نافرمایان و مخالفان را به‌شدت تعقیب کرد. در کوفه مردم را به چهار دسته قسمت کرد و برای هرقسمت رئیسی از خود آنان انتخاب نمود و او را مسئول خلافکاری ان قسمت قرار داد و به‌قول خودش: «بی‌گناه را به‌جرم گناهکار مؤاخذه می‌کرد»[۹۶]. در دورهٔ زیاد چندین هزار نفر در بصره و کوفه به‌قتل محکوم شدند و درنتیجهٔ این سیاست خشن که ازطرف تمام عمال معاویه عمل می‌شد، امنیت و آرامش عجیبی پیدا شده بود که حتی در راههای بیابان کسی جرأت راهزنی نداشت.

معاویه، پس از این امنیت و آرامش که شرط اول هرگونه اقدام در دیگر شئون مملکت‌داری بود، به امر خراج و درامدهای دیگر پرداخت. البته همانطور که در به‌دست آوردن مقام خلافت، بیش از مسئلهٔ آرای واقعی مسلمین، درایت و کاردانی و زور خود را در موفقیت مؤثر می‌دانست، به‌همین دلیل برخلاف روش پیغمبر و خلفای راشدین (به‌استثنای خلیفهٔ سوم) و به‌پیروی از روش سلاطین و ملوك، درصدد تقویت بنیهٔ مالی و استحکام موقعیت خود برآمد؛ زیرا مرد باهوشی بود و می‌دانست مردم و یا لااقل همجنسانش تا چه‌اندازه بندهٔ زر و زور هستند.

معاویه، علاوه براراضیی که در بلقا از ابوسفیان پدرش به‌ارث برده بود[۹۷]، اراضی زیادی هم

۹۴- مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ٦ و ٧.
۹۵- همان مأخذ: ص ۸؛ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۹۱.
۹٦- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۷٤، ولهوزن، جولیوس. *تاریخ الدولة العربیة من ظهورالاسلام الی نهایة الدولة الامویه*. قاهره، ۱۹۵۸ (ترجمه: دکتر محمد عبدالهادی ابوریده و دکتر حسین مونس): ص ۱۲۰.
۹۷- فتوح البلدان بلاذری: ص ۱۳۵.

در وادی‌القری و احیا و طائف از یهودیان آن نقاط خریداری کرده بود[۹۸]. پس از رسیدن به مقام خلافت، درآمد فدك را، که تا آن زمان جزء منابع درآمد عامه بشمار می‌رفت به خود اختصاص داد. این فدك درسال هفتم هجری به صلح به تصرف مسلمانان درآمد وچون بدون جنگ و خون‌ریزی به‌دست آمده بود، خالصهٔ پیغمبر محسوب می‌شد. طبق روایات، پیغمبر نفقهٔ خود و خانواده‌اش را از درآمد آن تأمین می‌کرد و باقیمانده را به افراد محتاج می‌داد. پس از پیغمبر، ابوبکر، صلاح بران دید که فدك و سایر زمینهائی را که پیغمبر در زمان حیات به‌دست داشت به نفع بیت‌المال و اموال عمومی ضبط نماید و علی‌رغم اعتراض حضرت فاطمه که فدك را به‌عنوان ارث پدر مطالبه می‌کرد، ابوبکر از عقیده‌ای که داشت صرفنظر ننمود و با استناد به روایتی از پیغمبر به مفاد آنکه «ما پیغمبران میراث نمی‌گذاریم انچه از ما بماند صدقه است» یعنی جزء اموال عمومی است درصدد درست نشان دادن نظریهٔ خود برآمد. به‌همین جهت، فاطمه(ع) از ابوبکر رنجید و تا زنده بود با او سخن نگفت و چون درگذشت علی او را شبانه دفن کرد و به ابوبکر خبر نداد[۹۹]. به‌هرحال فدك تا زمان معاویه جزء اموال عمومی و درآمد آن در راه مصالح عامه خرج می‌شد. حضرت علی‌بن ابی‌طالب(ع) هم پس از رسیدن به مقام خلافت و حتی عثمان، علی‌رغم بی‌بندوباریی که دراین امور داشت روش پیشینیان خود را نقض نکرد. ولی معاویه به پیروی از سیاست مالی مخصوص به‌خود، آن را نقض کرد و فدك را جزء خالصه‌جات خود درآورد، و پس از مدتی هم، آن را به مروان‌بن الحکم اقطاع کرد و جزء اموال خانوادگی مروان درامد[۱۰۰]. معاویه، اراضی زیادی هم در شام داشت که توانسته بود در زمان عثمان و هنگامی که والی شام بود آنها را تصرف و تملك کند. او در زمان خلیفهٔ دوم، به‌علت آشنائی با روحیهٔ خلیفه و سختگیریی که نسبت به عمال خود داشت فقط به مقرری که عمر برایش مقرر کرده بود و مبلغ آن هزار دینار[۱۰۱] در سال بود اکتفا می‌کرد؛ ولی در زمان عثمان، به‌علت زیادی مخارج از خلیفه اجازه گرفت تا زمینهائی را که اهالی ترك کرده و بدون صاحب گذاشته‌اند، تصرف کند و از درآمد آن، کسری مخارج خود را تأمین نماید.[۱۰۲] معاویه دراین خصوص به یکی از عمال خود در فلسطین، به‌نام سلیمان‌المشجعی چنین می‌نویسد:

۹۸ـ همان مأخذ: ص ٤٨ و ٦٨.

۹۹ـ مسند ابن‌حنبل: جلد اول، ص ١٦٦ و ١٦٧.

۱۰۰ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ٤٣ تا ٤٧؛ صحیح بخاری: جلد سوم، ص ٣٨.

۱۰۱ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۷۰. عبارت چنین است: (و فرض عمرلمعاویه علی عمله فی‌الشام عشرة آلاف دینار فی السنة و قیل بل رزقه الف دینار و هو اشبه). ظاهراً رقم اول به درهم است که معادل آن هزار دینار (رقم دوم) می‌شود که در این صورت می‌توان گفت هر دو قول حکایت از یك مبلغ می‌کند، یکی به درهم و دیگری هم به دینار؛ بخصوص که حداکثر مقرری‌ها هم که در زمان خلیفه دوم از ده یا دوازده درهم تجاوز نمی‌کرده مؤید این احتمال می‌باشد.

۱۰۲ـ تاریخ تمدن جرجی زیدان: جلد دوم، ص ١٩.

اتخذلی ضیاعاً ولاتکن بالداروم المجداب، ولا بقیسارية المغراق، و اتخذها بمجاری السحاب[۱۰۳].

دراثر این دستور، سلیمان دو قسمت از ناحیهٔ عسقلان را به خلیفه اختصاص می‌دهد.

معاویه برای آنکه کنترل کامل درآمد مناطق مختلف را بدست بگیرد، سعی می‌کرد، افراد مورد اعتماد و وفادار را جهت ادارهٔ مالیه آن مناطق انتخاب کند. به‌همین جهت پس از انتصاب مغیرةبن شعبة به ولایت کوفه، ادارهٔ قسمت مالی را، از او گرفت[۱۰۴] و به یکی از موالیان خود عبداللهبن دراج داد. این عبدالله برادر عبدالرحمن، یکی از منشیان مخصوص و هردو از افراد مورد اعتماد معاویه بودند. عبدالله دراین ماموریت، توانست علاوه‌برکنترل امر خراج، با خشك کردن باتلاقهای بین بصره و کوفه، املاك زیادی برای معاویه دست و پا کند و به‌طوری که نوشته‌اند، درامدمعاویه ازاین محل بالغ بر پنج میلیون درهم بوده است[۱۰۵]. این باتلاقها در زمان پادشاهی قباد در اثر طغیان رود دجله و شکستن یکی از بندها، در جنوب کسکر به‌وجود آمده بود. شکست این بند، علاوه برانکه موجب شد، اراضی مزروعی زیادی زیر آب برود و به‌صورت باتلاق درآید، سبب تغییرات مهمی هم در وضع جغرافیائی آن حدود گردید؛ بدین معنی که تا زمان قباد، دجله از زیر شهر بصرهٔ کنونی می‌گذشت و ازمیان دو بندی که در دوسوی آن ساخته شده بود یکراست وارد خلیج فارس می‌شد، ولی پس از شکستن بند، آب، بسیاری از اراضی و کشتزارهای آن ناحیه را فراگرفت و درنتیجه مردابهای زیادی بوجود آمد. خسرو انوشیروان که به سلطنت رسید، دستور داد بندی بستند که دراثر آن قسمتی از این اراضی دوباره قابل کشت شد ولی در سال ششم هجری در زمان خسروپرویز، مجدداً فرات و دجله طغیان سختی کرد و بندهای هردو رود، درهم شکسته شد. این دفعه، حملهٔ تازیان از یك طرف و ضعف و خرابی داخلی دولت ساسانی از طرف دیگر مانع شد که علی‌رغم دستور خسرو پرویز، کوشش برای بستن سدها به‌جائی برسد. این وضع ادامه داشت تا زمان معاویه که برای اولین‌بار، پس از تسلط اعراب درآن حدود، درصدد خشك کردن باتلاقها و استفادهٔ زراعی از اراضی آنها برآمدند[۱۰۶].

ظاهراً مسئلهٔ طغیان دجله و نهرهای منشعب از آن، امری نبوده که بتوان برای همیشه جلوی آن را با وسائل آنروزی گرفت؛ به‌همین جهت مکرر مشاهده می‌کنیم که بندهای ساخته شده، شکسته و مجدداً مقداری از اراضی زراعی به زیر آب رفته است[۱۰۷]. ولی به‌هرحال بهره‌برداری از اراضی زیر آب رفته هم، امری نبوده که بتوان از آن صرفنظر نمود، زیرا آنها قسمتی مهم از

---

۱۰۳ ـ الوزرا جهشیاری: ص ۲٦. ترجمه: برای من‌ملکی تهیه کن که در«داروم» بایروهمچنین در«قیساریه»پرآب واقع نباشد و آنرا در گذرگاه ابرها در نظر بگیر.

۱۰٤ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۰.

۱۰۵ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۲۸۸ و ۲۹۱؛ الوزرا جهشیاری. ص ۲٤.

۱۰٦ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۹؛ فتوح البلدان بلاذری: ص ۲۹۰.

۱۰۷ـ تاریخ‌الدولة العربیة ولهوزن: ص ۲٤٤.

اراضی قابل کشت و زرع سواد عراق را تشکیل می‌دادند[۱۰۸]. به‌همین دلیل مسئلهٔ خشک کردن باتلاقها، یکی از برنامه‌های مستمر دولتها بود که ازطریق حفر نهرها، آب آنها را خشك و اراضی را قابل کشت و زرع می‌نمودند. وجود نهرهای فراوان در آن حدود هم، یکی از نشانه‌های این فعالیت می‌باشد که در زمانهای مختلف انجام می‌شده است[۱۰۹].

معاویه مالیاتهائی را هم که مورد تصویب اسلام قرار نگرفته بود و قبلاً ایرانیها به‌نام هدایای نوروز و مهرگان به سلاطین خود می‌پرداختند، مجدداً برقرار کرد و علاوه بر جزیه و خراج و مالیاتهای اسلامی، مردم را مجبور نمود که هدایای نوروز و مهرگان را نیز به خلیفه بپردازند و درآمد خلیفه ازاین محل‌بالغ بر ده‌میلیون درهم می‌شد[۱۱۰]. جاحظ می‌گوید، تقدیم هدایادرمهرگان و نوروز به سلطان، دربین ایرانیان قدمت زیادی داشته است. مهرگان نشانهٔ فرارسیدن سرما، و نوروز طلیعهٔ رسیدن فصل گرما و هردو روز دارای اهمیت زیادی بوده است؛ با این فرق که نوروز به‌علت آنکه ابتدای سال نیز محسوب می‌شده ازمهرگان به‌مراتب مهمتر بوده است. به‌همین جهت، تغییر و تبدیل مامورین دولت، آغاز فصل خراج، ضرب سکه، اصلاح و خانه‌تکانی آتشکده‌ها و قربانیهای لازم در نوروز انجام می‌گرفته است[۱۱۱].

توجه مسلمانان به هدایای نوروز و مهرگان، ابتدا در زمان عثمان، هنگامی که سرگرم فتح ایران بودند جلب شد. در سال ۳۲ هجری، احنف‌بن قیس قرارداد صلحی با اهالی بلخ منعقد کرد؛ احنف برای جمع‌آوری جزیه و خراج مورد قرارداد صلح، پسرعمویش اسیدبن المتشمس را مامور کرد؛ اسید درضمن جمع‌آوری، متوجه شد که هدایائی هم به‌صورت ظروف طلا و نقره، لباس و یا اشیای دیگر و یا به‌صورت نقد به او می‌دهند. از آنها سؤال می‌کند که آیا این هدایا را به‌موجب قرارداد صلح می‌دهند؟، می‌گویند نه ولی این رسم ما است که در این روز مخصوص، هدایائی به حکام خود بدهیم. اسید، چون از حقیقت امر اطلاعی نداشت هدایا را قبول کرد و از احنف کسب تکلیف کرد. احنف هم مسئله را بر ابن عامر، والی وقت بصره و پسردائی خلیفه[۱۱۲] عرضه کرد. والی، احنف را در پذیرفتن آن هدایا رخصت داد و گفت بگیر حق تو است. احنف پاسخ داد مرا به اینگونه هدایا احتیاج نیست ولی والی آن راقبول کرد[۱۱۳] وحتی در موردی دیگر به‌سبب اینکه نماینده‌اش در خراسان در جمع‌آوری اینگونه هدایا کوتاهی کرد او را معزول

---

۱۰۸ ـ ابن‌رسته، احمدبن‌عمر. الاعلاق النفیسة. لیدن، ۱۹۸۱ میلادی؛ ص ۹٤. ابن‌رسته مساحت این اراضی را بالغ بر سی‌فرسنگ ذکر می‌کند و لسترنج (Le Strânge) آنرا در صفحه ٢٦ کتاب:

The Iand of the Eâstren Câliphât (Cambridge, 1930)

پنجاه مایل نقل می‌نماید.

۱۰۹ـ فتوح البلدان بلاذری؛ ص ۲۸۸ به بعد.

۱۱۰ـ الوزرا جهشیاری؛ ص ۲٤؛ یعقوبی، احمدبن واضح. *کتاب البلدان*. لیدن، ۱۸۹۲ میلادی؛ ص ۲۵۹.

۱۱۱ـ جاحظ، عمروبن‌بحر. *التاج فی اخلاق الملوك*. قاهره، ۱۹۱٤ میلادی؛ ص ۱٤٦.

۱۱۲ـ استیعاب ابن‌عبدالبر؛ جلد سوم، ص ۹۳۱.

۱۱۳ـ تاریخ طبری؛ جلد اول، ص ۲۹۰۳.

نمود[۱۱۴].

معاویه علاوه براخذ اینگونه مالیاتها، از عمّال خود رسماً حق و حساب هم طلب می‌کرد و چنانچه نمی‌دادند مورد غضب قرار می‌گرفتند. طبری روایت می‌کند:

> زیادبن ابیه والی بصره، حکم‌بن عمرو را مأمور جنگ با اهالی جبل (اشل) کرد و در نامه‌ای که به او نوشت، به ثروت اهالی اشاره و آن را چنین وصف کرد «سلاحهم اللبود و آنیتهم الذهب[۱۱۵]» و از حکم‌بن عمرو خواست که هرچه جدیتر برای فتح این ناحیهٔ ثروتمند اقدام کند. حکم، ماموریت خود را به‌خوبی انجام داد و غنائم زیادی به‌دست آورد. دراین ضمن، نامه‌ای از زیاد رسید مبنی براینکه خلیفه از حکم خواسته که تمام طلا و نقره و جواهرات را برای خلیفه بفرستند. طمع خلیفه بر حَکَم ناگوار آمد و در پاسخ به زیاد چنین نوشت:
>
> نامهٔ تو را دریافت نمودم. درمورد دستور خلیفه راجع به طلا و نقره و جواهرات باید بگویم، دستور خداوند درمورد غنائم، مقدم بر دستور خلیفه است و طبق این دستور باید غنائم پس از اخراج خمس بین محاربین تقسیم شود.

حکم پس از این نامه، بلافاصله اموالی را که به‌دست آورده بود، بین محاربین تقسیم کرد واز خدا خواست برای مصون ماندن از غضب خلیفه، هرچه زودتر مرگ او نزدیك شود. اتفاقاً هم همین‌طور شد و در همان سال یعنی سال ۵۰ هجری در مرو درگذشت[۱۱۶].

معاویه برای بالا بردن سطح درامد، عمال خود را تحت فشار قرار می‌داد تا به‌هرنحوی که باشد درامدها رادرسطح مورد نظر نگهدارند. عبیدالله‌بن زیاد که بعد از پدرش از طرف معاویه والی بصره شد، جمع‌آوری خراج اهل ذمّهٔ هرمحل را به دهقان آن محل واگذار کرد و او را مسئول وصول مبلغ تعیین شده نمود. ظاهراً اینگونه دهقانها مجبور بودند به‌هرنحوی که شده، مبلغ مورد نظر را تهیه و تسلیم نمایند ولو آنکه با ظلم و زور از مردم بگیرند. مردم که از این طریق وصول، ناراحت شده بودند، پس از مرگ یزیدبن معاویه، هنگامی که اوضاع امویان را آشفته دیدند، فرصت را غنیمت شمردند و با کمك طرفداران ابن زبیر که در آن موقع از مدعیان خلافت بود، و تقریباً به هدف هم نزدیك بود، عرصه را بر ابن‌زیاد چنان تنگ کردند که مجبور به فرار شد. او هم که خود از مدعیانِ مقام خلافت بود، برای تبرئهٔ خود از تصمیمی که دربارهٔ نحوهٔ وصول خراج به‌وسیلهٔ دهقانان اتخاذ کرده بود چنین دفاع کرد:

> به‌علت خرابکاری و سعایت زادان فرخ و عبدالرحمن‌بن ابی‌بکره نزد معاویه مبنی براینکه خراج عراق به مبلغ صدملیون درهم تقلیل پیدا کرده است، معاویه از من‌خواست یا از مقام ولایت بصره کناره‌گیری کنم یا اینکه مبلغ وصولی خراج را به حد متعارف

۱۱۴ـ کامل‌ابن‌اثیر: جلد سوم، ص ٦٤.

۱۱۵ـ ترجمه: اسلحه آنها پوستی و ظروف آنها از طلا است.

۱۱٦ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۱۰.

برسانم. من چون از کناره‌گیری کراهت داشتم، شق دوم را پذیرفتم و برای جبران کسری، ترجیح دادم که خراج را ازطریق دهقانها وصول کنم. از آنها به‌آسانی می‌توانستم مبلغ مورد نظر را مطالبه کنم و آنها با موقعیتی که داشتند مجبور بودند که اطاعت کنند؛ زیرا از عواقب سرپیچی به‌خوبی اطلاع داشتند. درحالیکه با یك مامور وصول عرب، نه من می‌توانستم آنگونه معامله کنم و نه آنها هم آنچنانکه من می‌خواستم مطیع می‌شدند. به‌همین جهت، درآمد خراج که به‌وسیلهٔ مأمورین عرب وصول می‌شد با کمبود مواجه می‌گردید، درصورتی که دهقانان با آشنائی و بصیرتی که به وضع مالی هموطنان خود داشتند، بهتر و به‌خوبی می‌توانستند مبلغ مورد نظر را تأمین نمایند[۱۱۷].

گرچه امکان این هست که ابن‌زیاد برای تبرئه و استحکام موقعیت خود، برآن شده باشد، گناه این ظلم را به گردن معاویه که دیگر وجود نداشت تا از خود دفاع کند بیاندازد، ولی مقایسهٔ این امر با دستوری که معاویه به وردان درمورد درآمد مصر داده است، به‌خوبی این نتیجه را نشان می‌دهد که ابن‌زیاد ولوآنکه هنگام تبرئهٔ خود، این مطلب را اظهار داشته ولی از حقیقتی (یعنی اصرار معاویه بر ازدیاد درآمد ولو از راههای غیرمشروع و منطقی) حکایت کرده است. درمورد درآمد مصر، معاویه از وردان می‌خواهد برای بالا بردن سطح درآمد، به سهمیهٔ هرنفر یك قیراط اضافه نماید و چون او این اضافه را مخالف با قرارداد صلح منعقده بین مسلمانان و مصریها می‌بیند، غیرمنطقی بودن آن را به خلیفه تذکر می‌دهد و درنتیجه خلیفه او را عزل و به‌جایش دیگری را می‌فرستد[۱۱۸]. اگرچه ابوعبید، برای توجیه عمل معاویه، مسئلهٔ اختلاف نظر بین معاویه و وردان را درمورد مفتوح‌العنوة بودن مصر مطرح کرده و گفته است چون برخلاف نظر وردان، معاویه مصر را مفتوح‌العنوة می‌دانسته، حق داشته است درخصوص افزودن مقدار خراج، تصمیم تازه‌ای بگیرد؛ درحالیکه طبق نظر وردان مصر مفتوح به صلح بوده و می‌بایستی برابر قرارداد، با اهالی آنجا عمل کند[۱۱۹]؛ ولی به‌هرحال، چه مفتوح‌العنوة و چه مفتوح به صلح باشد، این دستور نشان می‌دهد که چگونه معاویه پیوسته درصدد جلب درآمد بیشتر از اهل ذمّه بوده است. علاوه براینکه درموقع خود این مطلب را روشن خواهیم کرد که توسل به مفتوح‌العنوة بودن یك محل، حیله‌ای بود که اکثراً خلفای اموی، برای بالا بردن سطح درآمد آن محل عنوان می‌کردند و بدین شکل براحساس خودخواهی و مال‌دوستی خود سرپوش شرعی می‌گذاردند[۱۲۰].

درست است که معاویه در سیاست مالی، خود را مقید به پیروی از اصولی که خلفای سلف او (به‌استثنای عثمان) تعقیب می‌کردند نمی‌دانست و از هروسیله برای ازدیاد درآمد استفاده می‌کرد، ولی این را هم باید قبول کرد که مخارج معاویه نیز کم نبود؛ زیرا او خلافت را با اجماع مسلمین

۱۱۷ـ همان ماخذ: ص ٤٥٨.
۱۱۸ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱٤۱.
۱۱۹ـ اموال ابوعبید: ص ۱٤٤.
۱۲۰ـ همین کتاب: ص ۱۹٤ به بعد.

به‌دست نیاورده و مجبور بود مخالفین خود را، یا ازطریق استمالت و دلجوئی مالی و یا ازطریق جنگ، از میدان رقابت به‌در کند و این هم احتیاج به قدرت مالی فوق‌العاده داشت. چنانچه از نظر مالی قوی نبود، همانطور که نمی‌توانست افراد را تطمیع و درحقیقت خریداری نماید، همچنان قادر نبود لشکریان مرتب و منظمی که بتواند هنگام لزوم، دشمن رانابود کند داشته باشد؛ به‌خصوص که می‌بایستی از این لشکریان، در فتوحات هم استفاده نماید. ذکر نمونه‌هائی از پرداختهای معاویه به‌منظور مصالح سیاسی و برای استمالت و دلجوئی افراد جهت انقیاد از قدرت خلیفه، نشان می‌دهد که او تاچه اندازه دراین خصوص دست و دل باز بوده است.

برای قیس‌بن سعد(که از طرفداران حسن‌بن علی(ع) بود وتن به صلح نداده بود) ودر اعراب نفوذ زیادی داشت، ورقهٔ سفیدی که ذیل آن را امضا کرده بود فرستاد، تا قیس برای تصمیم، هر شرطی را که می‌خواهد با هرمبلغی که مایل است بنویسد[۱۲۱].

همچنین معاویه، به زیاد والی بصره دستور داد که صدهزار درهم، دین عمروبن زبیر، برادر عبدالله‌بن زبیر، مدعی دیگر خلافت را بپردازد؛ زیرا می‌دانست از این راه می‌تواند از وجود یك برادر برعلیه برادر دیگر استفاده نماید. این دست و دل‌بازی معاویه سبب شد که عمروبن‌زبیر، به‌صورت دشمنترین فرد نسبت به عبدالله درنظر مردم معرفی شود. به‌همین جهت هنگامی که بعد از مرگ معاویه، پسرش یزید، عمروبن سعید والی مدینه را مامور دفع عبدالله کرد، او به‌علت اطلاع از سابقهٔ عداوت بین دو برادر، عمروبن زبیر را مامور جنگ با عبدالله نمود[۱۲۲]. ابن طباطبا در *الفخری* معاویه را چنین وصف می‌کند:

> در ملکداری مردی عاقل، حلیم و باتدبیر و درمورد مال، آدمی دست و دل‌باز بود؛ ریاست را دوست داشت و از آن لذت می‌برد و نسبت به افراد بانفوذ از در مسالمت و دلجوئی درمی‌آمد و با برآوردن حوائج مالی آنان سعی می‌کرد از نفوذشان به‌نفع خود استفاده نماید[۱۲۳].

اما از لحاظ مخارج لشکری، معاویه برای تقویت قوای خود، برحقوق لشکریان افزود و آن را تا دوبرابر حقوق لشکریان در زمان خلفای راشدین بالا برد. در زمان خلفای راشدین حداکثر حقوقی که به یك لشکری می‌پرداختند پانصد درهم بود، درحالیکه معاویه این مبلغ را به هزار درهم و بیشتر رسانید. به‌طوری که جرجی زیدان ذکر کرده است، تعداد لشکریان معاویه در شام شصت‌هزار نفر بودکه در سال مبلغی درحدود شش میلیون درهم حقوق می‌گرفتند[۱۲٤]. طبق حسابی که مقریزی به‌دست می‌دهد، مقدار زیادی از درآمد مصر نیز صرف لشکریان و مخارج

۱۲۱ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۸.

۱۲۲ـ همان ماخذ: ص ۲۲۳ تا ۲۲٤.

۱۲۳ـ ابن‌طباطبا، محمدبن‌علی. *الفخری فی اداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*. قاهره، ۱۳۱۷ هجری: ص ۹۵ و ۹٦.

۱۲٤ـ تاریخ تمدن جرجی زیدان: جلد اول، ص ۱۸۱.

مربوط به آنان می‌شده است؛ زیرا در یکجا حداکثر مقدار درآمد مصـر را در زمان امویان زیر سـه میلیون دینار ذکر می‌کند[۱۲۵] و درجای دیگر تصریح می‌نماید، مبلغی که از درآمد مصر برای معـاویه فرستاده می‌شده است درحدود شصت هزار دینار بوده است به‌علت آنکـه بقیهٔ آن، صـرف حقـوق لشکریان و مخارج دیگر می‌شده است[۱۲۶]. نتیجهٔ این حسـاب، این اسـت که پنج ششـم از درآمد مصر، صرف مخارج داخلی می‌گردیده که ظاهراً رقم مهم این مخارج را حقوق لشکریان تشکیل می‌داده است، زیرا یك قلم آن مبلغ هشتصدهزار دینار بوده است که به چهار هزار لشکری از قرار هرنفر دویست دینار در سال می‌داده‌اند.

معاویه علاوه برمخارج لشکریان، به‌علت دست زدن به فتوحات زیاد در نواحـی افـریقا، قلمرو بیزانس، آسیا و ممالك مدیترانه‌ای، مخارج لشکرکشی فوق‌العاده‌ای هم داشت. او علاقهٔ زیاد به تقویت سواحل و ایجاد نیروی دریائـی از خـود نشـان می‌داد و به‌همین منظور اقـوامی از بعلبك، حمص و انطاکیه را به‌سواحل اردن انتقال داد و در سال ٤٩ هجری، مرکز صنایع کشـتی‌سـازی در عکا ایجاد کرد. بلاذری در این خصوص چنین روایت می‌کند:

> در سال ٤٩ هجـری رومیهـا، خـود را برای یك جنگ ازطـریق دریا آماده می‌کردند، مسلمین تا آن روز فقط یك مرکز جهت صنایع کشتی‌سازی در اسکندریه داشـتند، معـاویه که احساس کرده بود باید درمقابل رومیها که بحریهٔ قوی داشتند، نیروی دریائـی خـود را تقویت نماید، دستور داد با جمع‌آوری کسانی که در نجـاری مهـارت دارند، مرکزی جهـت صنایع کشتی‌سازی در عکا تاسیس نمایند[۱۲۷].

ظاهراً با استفاده از همین مرکز توانسـتند در سـال ۵۳ نیروی خـود را در جـزیرهٔ رودس پیاده کنند. سقوط این جزیره برای رومیها خیلی گران بود[۱۲۸]، زیرا موقعیت دریائی این جزیره با مرکز دیدبانی که داشت طوری بود که بر آبهای اطـراف تسـلط داشـت و محـافظین آن، به‌راحتی می‌توانستند دشمن را از فاصلهٔ دور ببینند و درصدد دفاع یا حملهٔ بموقـع برآیند. فتح این جـزیره، به مسلمین امکان داد که در سال بعـد جـزیره ارواد را نیز فتح کنند[۱۲۹] و تا نزدیکـی قسـطنطنیه پیشروی و تقریباً نیروی دریائی رومیها را تا آن حدود فلج نمایند.

مسلمین قبل از فتح شام، با دریا و جنگ ازطریق آن آشنائی نداشتند. خلیفهٔ دوم عقیده داشت که باید میان او و سردارانش هرجا که هسـتند دریا فـاصله نباشد، به‌همین جهـت، عمر علاءبن الحضرمی والی بحرین را که بدون کسب اجازه از خلیفه، ازطریق دریا به جنگ ایرانیهـا رفته بود

۱۲۵ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۷٦.
۱۲٦ـ همان ماخذ: ص ۱٤۱.
۱۲۷ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۱۲۳ و ۱۲٤.
۱۲۸ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۵۷.
۱۲۹ـ همان ماخذ: ص ۱٦۳.

و غنائمی هم به‌دست آورده بود توبیخ و عزل کرد[۱۳۰]. بعد از فتح شام و دیدن نیروی‌دریائی رومیها، معاویه از عمرخواست که اجازه دهد تا ازطریق دریا نیز جنگ با رومیها را آغاز نماید. عمر که از دریا چیزی نمی‌دانست از عمروبن العاص والی مصر خواست تا اطلاعاتی دربارهٔ دریا به او بنویسد. پاسخ عمرو (که حکایت از مخوف بودن دریا می‌کرد) خلیفه را بیشتر ترساند و به معاویه نوشت که به‌هیچوجه حق ندارد پای مسلمین را به دریا باز کند. پس از عمر معاویه تقاضای خود را برجانشین او عرضه کرد. عثمان، اجازه داد منتهی شرط کرد که کسی را به‌زور به جنگهای دریائی نبرند. ورود مسلمین به دریا، فتوحاتی درپی داشت که ازآن جمله بود «غزوه سواری» که در آن مسلمین، قسطنطین پسر هرقل را شکست دادند. در این جنگ، مسلمین فقط دویست کشتی داشتند، درحالیکه بحریهٔ رومیها بالغ بر هزار کشتی بود. قبرس هم درهمان سال فتح شد[۱۳۱]. معاویه که به‌خلافت رسید نظر قبلی خود را تعقیب کرد و همانطور که متذکر شدیم با ایجاد مراکزی برای صنایع کشتی‌سازی، نیروی دریائی مسلمین را تقویت نمود و تقریباً ابتکار عمل را در جنگهای دریائی در دریای مدیترانه و بحر احمر به‌دست گرفت.

درسال ٦٠ هجری معاویه مرد، ویك مملکت وسیع بااموال زیاد برای پسرش یزید به‌ارث گذارد. گرچه از ماترك شخصی معاویه اطلاعی در دست نداریم ولی باتوجه به مطالب گذشته باید ثروت گرانی را برای پسرش به‌ارث گذاشته باشد و چون خودش اطمینان داشت که تمام این ثروت از راه درست و شرعی به دست نیامده، هنگام مرگ به پسرش دستور داد، نیمی از آن را به بیت‌المال برگرداند و راوی علت آن را، تزکیهٔ بقیهٔ اموال ذکر می‌کند[۱۳۲]. بهرحال یزید مانند پدر مرد باکفایتی نبود و در امور مالی فوق‌العاده بی‌بندوبار و ولخرج بود؛ اموالی را که پدر، با هزاران حیلهٔ شرعی و غیرشرعی به‌دست آورده بود، به مصارف بیهوده می‌رساند و بی‌حساب خرج می‌کرد. بذل و بخشش او به‌منظور اهداف سیاسی و یا شخصی، به درجه‌ای بود که به‌سختی می‌توان آن را بر روشی عاقلانه و منطقی تطبیق کرد. او به عبدالله‌بن حنظله که با هیئتی از مدینه به دیدنش آمده بود صدهزار درهم و به هرفرزندش هریك ده‌هزار درهم و به سایر اعضای هیئت، هریك مبالغی هنگفت به‌عنوان بخشش و دلجوئی داد. جالب آنکه صرف این مبالغ نه‌تنها کمکی به استحکام موقعیتش نکرد، بلکه آنان پس از برگشت به مدینه، عمل یزید را به‌عنوان یك عمل سفیهانه معرفی کردند و آنچه را به رأی‌العین در شام دیده بودند برای مردم بازگو کردند. آنها خطاب به مردم گفتند که ما اکنون از نزد کسی برمی‌گردیم که دین ندارد، شراب می‌نوشد، با سگها بازی می‌کند، اموال مسلمین را بدون حساب خرج می‌نماید، او را یك مشت دزد احاطه

۱۳۰ـ همان ماخذ: جلد اول، ص ۲۵٤۸.

۱۳۱ـ حسن ابراهیم حسن. *تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی*. چاپ سوم، ۱۹۵۳ میلادی: جلد اول، ص ۵۲۲.

۱۳۲ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۲۰۲.

کرده‌اند و چنین مردی لایق خلافت مسلمین نمی‌باشد[۱۳۳]. منذربن زبیر یکی دیگر از اعضای این هیئت که برای دریافت حوالهٔ صدهزار درهمی که از یزید گرفته بود و برای وصول آن به عراق رفت، نیز پس از برگشت، گفتهٔ رفقای خود را تایید کرد و گفت:

با اینکه یزید حواله صدهزار درهم به‌من داده است ولی این مانع اظهار این حقیقت نیست که یزید، مردی است دائم‌الخمر و اکثر اوقات و حتی نماز را در مستی می‌گذراند[۱۳۴].

هنگامی که عبدالله‌بن جعفر به دیدن یزید آمده بود، از او سؤال کرد که چقدر به‌عنوان عطا می‌گیرد؟ عبدالله گفت یك ملیون درهم در سال. یزید که ظاهراً درحال مستی بود، مبلغ را تا چهار برابر اضافه کرد. وقتی اطرافیان به او اعتراض کردند، درجواب گفت من درحقیقت این مبلغ را به اهالی مدینه می‌دهم زیرا او در مدینه زندگی می‌کند و همیشه هم زنده نخواهد بود[۱۳۵].

یزید نسبت به عمال خود هم همین‌گونه گذشت می‌کرد و گاه به‌گاه اموال زیادی را به آنها می‌بخشید و در مخارج هم، آنها را به حساب نمی‌کشید. نقل شده است که عبدالرحمن بن زیاد والی خراسان که مردی مال‌دوست و ضعیف‌الاراده بود پس از وقعهٔ کربلا به دیدن یزید آمد، یزید از او سؤال کرد که چه مقدار مال با خود آورده است؟ جواب داد بیست ملیون درهم. یزید از او پرسید آیا مایل است اموال را محاسبه و تحویل دهد و مجدداً به محل ماموریت خود برگردد، یا اینکه اموال را به نفع خود بردارد و از مأموریت صرفنظر کند؟ عبدالرحمن شق دوم را ترجیح داد و با برداشتن اموال، از مراجعت مجدد به محل مأموریت صرفنظر کرد. منتهی طبق دستور یزید پانصدهزار درهم آن را برای عبدالله‌بن جعفر به مدینه فرستاد[۱۳۶].

پس از عبدالرحمن، یزید، پسر دیگر زیاد، سالم را به ولایت خراسان فرستاد و ولایت سیستان را هم که در دست پسر دیگر زیاد به‌نام عباد بود به آن اضافه کرد. عبیدالله‌بن زیاد یکی دیگر از پسران زیاد، خبر حرکت سالم را به عباد داد و او هم تمام موجودی بیت‌المال سیستان را بین عبید خود تقسیم کرد و با آنها که بالغ بر هزارنفر و هریك ده‌هزار درهم به همراه داشتند، سیستان را ترك کرد. وقتی نزد یزید آمد، یزید از اموال سؤال کرد و او جواب داد، من در سیستان از مرزهای مسلمین نگهداری می‌کردم و آنچه مال به‌دست می‌آوردم بین آنها تقسیم می‌نمودم[۱۳۷]. و مسئله به همین‌جا ختم گردید.

پس از مرگ یزید، پسرش معاویهٔ دوم به‌خلافت نشست ولی بعد از چهل روز مرد. پس از مرگ او وضع آشفته شد. طوایف قیس که برطوایف بنی‌کلب و پیش‌افتادگی آنها در دولت یزید

۱۳۳- همان ماخذ: ص ۴۰۳.

۱۳۴- همان ماخذ: ص ٤٠٤.

۱۳۵- عقدالفرید ابن‌عبدربه: جلد دوم، ص ۷۰.

۱۳٦- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۸۹.

۱۳۷- همان ماخذ: ص ۳۹۲.

رشـك می‌بردند (مادر یزید از بنی‌کلب بود)، در شـام و بین‌النهـرین به هواخـواهی ابن‌زبیر قیام کردند. ضحاك‌بن قیس فهری (از بنی قیس) که دراین موقع امیر دمشق بود، خـلافت ابن زبیر را برمنبر اعلام کرد و به‌زودی در سایر ولایات از مصـر و حجـاز و عراق و خـراسان کار بر ابن‌زبیر قرار گرفت و والی عراق عبیداللەبن زیاد و والی خراسان برادر او سالم‌بن زیاد به شام فرار کردند. در شام فقط در ناحیهٔ اردن (قسمت شمالی شام) حسان‌بن بحـدل کلبی، دائـی یزید با قـوم خـود ایستادگی کرد و قصد داشت خـالدبن یزید را که کودکی بود به خـلافت بردارد[۱۳۸]. ولی بنی‌امیه و همراهان آنها برای مشاوره در محل جـابیه (میان دمشـق و طبریه) جمع شـدند و خـلافت را به مروان‌بن الحکم که پیر کارکشـته و سـابقه‌داری بود دادند. مروان با لشکـر کلبی خـود به عزم تصرف دمشق حرکت کرد. از آن‌سو ضحاك‌بن قیس، از دمشق با لشکری گران به مقـابله بیرون آمد و در مرج راهط جنگ درگرفت، ضحاك کشته شد و لشکریانش گریختند. مروان پس از آنکه در دمشق بار دیگر از مردم بیعت گرفت، برای تصرف مملکت ازدسـت‌رفته همت گماشـت و بقیهٔ شام و مصر را متصرف شد. در بازگشت از مصر، برخـلاف عهـدی که با بنی‌امیه، مبنی بر ولایت عهدی خالدبن یزید بسته بود، خالد را عزل کرد و دو پسر خود عبدالملك و عبدالعـزیز را به ترتیب به جانشینی خود اعلام کرد. فـاخته مادر خـالد که زن مروان بود شـوهر را با زهر هلاك کرد و به روایتی متکائی به حلقش فشرد و خفه‌اش کرد و عبدالملك به خلافت رسید[۱۳۹].

درکوفه پس ازمرگ یزید، عده‌ای ازشیعیان به‌ریاسـت سلیمان‌بن صـردخزاعی به‌خـونخواهی حسین‌بن علی(ع) برخاستند وتقصـیری راکه درباری امام کرده بودند می‌خـواستند جبران نمایند. عبیداللەبن زیاد در زمان مروان (و به‌روایتی در زمان عبدالملك) با آنها جنگ کرد، سلیمان کشـته شد و اصحابش گریختند[۱۴۰]. مختاربن ابی‌عبیده ثقفـی، آنهـا را جمع کرد و به داعیهٔ خـونخواهی حسین و دعوت به امامت محمدبن حنفیه، در کوفه خـروج کرد و عامل ابن زبیر را بیرون نمود و از قاتلان حسین هرکه را یافت کشت و قلمرو کوفه را تا موصل به حیطهٔ ضـبط درآورد. عبیدالله بن زیاد که از عراق فرار کرده بود و در شام به‌سر می‌برد، مأمور دفع مختار و تصرف کوفـه شـد و با لشکری به موصل فرود آمد. لشکر ابن زیاد شکست خورد و خود او کشته شد[۱۴۱]. در این اوقـات کار عبداللەبن زبیر در مکه بالا گرفته بود و او برادر خـود مصـعب را به جنگ و تصـرف کوفـه فرستاد. درجنگ لشکر مختار مدتی ایستادگی کرد،ولی بالاخره ازپای درآمد و مختار کشته شد و بدین ترتیب کوفه به تصرف ابن‌زبیر درآمد[۱۴۲]. بدین طریق مشکل عبدالملك همه‌جا کار ابن زبیر بود ولی ابتدا لازم بود کار شام را تصفیه کند. لذا به کار شام پرداخت و قرقیسیا و فلسـطین را که

۱۳۸ـ همان ماخذ: ص ٤٦٨ و ٤٦٩.

۱۳۹ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۸۵ تا ۸۹.

١٤٠ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ٤٩٧ به بعد.

١٤١ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۹۷.

١٤٢ـ همان ماخذ: ص ۹۸ و ۹۹.

در تصرف عاملان ابن زبیر بود مورد حمله قرار داد. دراین موقع رومیها که از فرصت هرج و مرج داخلی استفاده کرده بودند وارد شام شدند و عبدالملك ناچار با امپراطوری روم از در صلح درآمد و خراج سنگینی (هرهفته هزار دینار) برعهده گرفت تا رومیها برگشتند[۱۴۳]. او پس از تصفیهٔ کار شام، جنگ با ابن زبیر را آغاز کرد و در سال ۷۱ هجری به عراق لشکر کشید. در عراق مصعب‌بن زبیر را که از طرف برادر والی بود شکست داد و از آنجا حجاج‌بن یوسف ثقفی را به مکه به جنگ عبداللهبن زبیر فرستاد. حجاج مکه را محاصره کرد (اول ذی‌القعدهٔ ۷۲). شهر مکه و خانهٔ کعبه به ضرب سنگ منجنیق خراب شد. اطرافیان ابن‌زبیر کم‌کم او را واگذاشتند، عبدالله دل برمرگ نهاد و بالاخره کشته شد[۱۴۴]. بدین ترتیب، عبدالملك توانست بزرگترین رقیب خلافتش را ازپای درآورد و عراق و حجاز را نیز به قلمرو خود بیفزاید. تنها ابن خازم در خراسان و ازارقه در اهواز باقی مانده بودند که اولی را، بحیربن ورقا در سال ۷۲ هجری پس از درگیری زیادی کشت[۱۴۵] و دومی راحجاج پس ازآنکه والی عراق شد درسال ۷۵ هجری[۱۴۶] پراکنده ساخت.

ذکر این حوادث گرچه ظاهراً ارتباطی با موضوع کتاب ندارد ولی توجهی به وقایع زیر نشان می‌دهد که حوادث مذکور تا چه اندازه با امور مالی مرتبط، و چگونه توانست موجب هرج و مرج در وضع مالی مسلمین گردد.

ابن‌زیاد هنگام فرار از عراق موجودی بیت‌المال را که بالغ بر نوزده ملیون درهم بود برداشت، قسمتی از آن را بین طرفدارانش تقسیم کرد و بقیه را برای خانواده‌اش ذخیره کرد[۱۴۷].

هنگامی که قیسیها و کلبیها در مرج راهط مشغول جنگ بودند یکی از طرفداران مروان، دمشق را تسخیر کرد و بر بیت‌المال و خزانهٔ آنجا دست پیدا کرد و با اموال همان بیت‌المال مرد و سلاح به کمك مروان فرستاد و در نتیجه، پیروزی او را سبب گردید و همین پیروزی، نقطهٔ عطفی بود در تاریخ امویان که موجبات تغییر مسیر حوادث را بەنفع آنان فراهم کرد[۱۴۸].

وقتی که مختار بر کوفه دست یافت، موجودی بیت‌المال آنجا را که بالغ بر نه ملیون درهم بود ضبط کرد، قسمتی از آن را بین افرادش که هنگام محاصرهٔ قصر ابن‌مطیع حضور داشتند و در حدود سه هزار و هشتصد نفر بودند، تقسیم کرد و به هر نفر پانصد درهم داد و بقیه را نیز بین سایر افراد که بعد از اتمام محاصره، به لشکر او پیوسته بودند، ازقرار هرنفر، دویست درهم توزیع نمود[۱۴۹]. بیشتر لشکریان مختار از موالی بودند و این امر، اشراف کوفه را سخت عصبانی

۱۴۳ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۷۹۶.
۱۴۴ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۱۱۲ تا ۱۱۵.
۱۴۵ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۸۳۲ و ۸۳۳.
۱۴۶ ـ همان ماخذ: ص ۸۶۲ به بعد.
۱۴۷ـ همان ماخذ: ص ۴۳۹.
۱۴۸ـ همان ماخذ: ص ۴۷۷.
۱۴۹ـ همان ماخذ: ص ۶۳۴.

کرده بود که چرا مختار اموال بیت‌المالشان را بین موالی تقسیم می‌کند و آنها را بر کوفیان مسلط می‌گرداند[۱۵۰] وهمین کینه هم باعث شد هنگامی که مصعب‌بن زبیر به عزم تسخیر کوفه آمد، به لشکر او پیوستند و نیروی مختار رااز پای درآوردند[۱۵۱].

خوارج طرفدار نافع‌بن الازرق، به این دلیل توانستند قریب به بیست سال، با حکومتهای مرکزی مبارزه و جنگ کنند که از وضع مالی بهتری برخوردار بودند. آنها فارس و کرمان تا اهواز را، در زیر قلمرو خود داشتند و با برخورداری از موقعیت مالی خوب این مناطق توانستند لشکریانی فراهم کنند که ازلحاظ عده و عُده، بر لشکریان حکومت مرکزی برتری داشته باشند[۱۵۲]. به‌همین جهت، در زمان حکومت ابن زبیر، هنگامی که به پیشنهاد احنف، مردم بصره مهلب‌بن ابی‌صفره را نامزد مبارزه با ازارقه نمودند، مهلب با آنها شرط کرد که دست او را از لحاظ مال و سلاح باز بگذارند تا بتواند با آنها به مبارزه بپردازد[۱۵۳]. وقتی هم عبدالملك برعراق مسلط شد و خواست که‌مهلب به کار خود ادامه بدهد،مهلب، همان شرط را تکرار کرد و عبدالملك خراج فسا، دارابگرد و اصطخر را دربست دراختیار او گذاشت. بعدهم که حجاج پس از فتح فارس، خواست آن را از مهلب بگیرد، عبدالملك مانع شد و به حجاج نوشت تا پایان کار جنگ، خراج مناطق مذکور دراختیار مهلب باشد[۱۵٤].

عبدالملك پس از فراغت از کار شام برای فتح عراق و جنگ با مصعب‌بن زبیر که از طرف عبدالله‌بن زبیر والی عراق بود، با اصحاب خود به مشورت پرداخت. عمویش، یحیی‌بن الحکم ابن ابی‌العاص عقیده داشت که عبدالملك به حکومت شام اکتفا کند و از عراق صرفنظر نماید. عده‌ای معتقد بودند که به‌علت خشکسالی و خستگی از جنگهای دوسالهٔ بی‌ثمر با ابن‌زبیر، بهتر است یك سال فتح عراق را به تأخیر بیاندازد؛ ولی عبدالملك که فتح عراق را یك ضرورت اقتصادی تلقی می‌کرد گفت بلاد شام ثروتی ندارد و با این خشکسالی، اطمینان برآن نیست که بتوان یك سال را گذراند، علاوه برآن اشراف عراق طرفدار ما هستند و به من نوشته‌اند که به‌طرف آنجا حرکت کنم[۱۵۵].

حساب عبدالملك درست بود، زیرا می‌دانست برای استحکام موقعیت سیاسی، برخورداری از وضع مالی خوب، بیش از هرچیز دیگر لازم است؛ به‌خصوص که سیاست مدبرانهٔ معاویه، به آنها ثابت کرده بود که با به‌کار انداختن پول و بذل و بخشش بموقع، می‌توانند مسیر حوادث را به‌نفع خود تغییر دهند و شاید همین توجه، نکتهٔ اصلی اختلاف دو سیاست عبدالملك و ابن زبیر را

۱۵۰ـ همان ماخذ: ص ٦٣٤.

۱۵۱ـ همان ماخذ: ص ۷۱۸.

۱۵۲ـ همان ماخذ: ص ٥٦٨ و ۷٦۲.

۱۵۳ـ همان ماخذ: ص ٥۸۳.

۱۵٤ـ همان ماخذ: ص ۱۰۰٤.

۱۵۵ـ کامل ابن‌اثیر: جلد چهارم، ص ۹.

تشکیل می‌داد و موجب شد که اولی در صحنهٔ سیاست موفق شود و دومی شکست بخورد.

عبدالله‌بن زبیر مردی دیندار و درعین حال جاه‌طلب و نسبت به اموال عمومی بخیل و سختگیر بود و همین سختگیری موجب شد که افراد مال‌دوست و منفعت‌پرست را با خود دشمن کند و از موقعیت مناسبی که پس از مرگ یزید برایش پیش آمده بود نتواند استفاده نماید. نقل شده است که مصعب برادرش با عده‌ای از اهالی عراق به دیدنش رفتند به امید آنکه عبدالله با عطایائی از آنان دلجوئی کند، عبدالله پس از اطلاع از نظر برادر گفت، من به‌هیچوجه حاضر نیستم مال خدا را بدون دلیل به عبید بدهم. نتیجه آنکه عراقیها پس از مراجعت از نزد عبدالله، به مصعب پشت کردند و به طرفداران عبدالملك پیوستند[156] و این امر، عبدالملك را یك قدم به تسخیر عراق و ازپا درآوردن زبیریها نزدیکتر نمود. به‌همین جهت، عبدالملك درباره رقیب خود گفته است:

> تنگ‌دستی و بخل ابن‌زبیر، علی‌رغم آنکه مردی عابد و قائم‌اللیل وصائم‌النهار است موجب شده است که نتواند یك مرد سیاسی خوب باشد[157].

برعکس، عبدالملك و والی او در عراق حجاج و تقریباً تمام بنی‌امیه، افرادی بودند که به‌علت پایبند نبودن به مبانیی که ابن‌زبیر و امثال او به آن پایبند بودند، توانستند از اموال عامه در راه تطمیع و جلب تأیید مردم، به‌نحو احسن استفاده کنند و بدین طریق موقعیت سیاسی خود را تحکیم نمایند.

هنگامی که عبدالملك عازم فتح عراق شد با استفاده از همین روش، نامه‌ای به اشراف عراق نوشت و وعده داد، چنانچه برضد مصعب و زبیریان قیام کنند، خراج اصفهان را به آنها خواهد داد[158]. حجاج نیز موقع محاصرهٔ کعبه هنگامی که دید لشکریان در محاصره و حملهٔ به خانهٔ خدا تردید دارند، صلاح در آن دید که آنها را با وعده به عطایای عبدالملك دلگرم نماید. به‌همین جهت دستور داد ندا در دادند «بجنگید که عطایای عبدالملك در انتظار شماست»[159]. او برای تشویق لشکریان دستور داده بود که همه‌روزه به آنها غذای کامل بدهند و به‌طوری که نقل شده است در ماه رمضان، هرروز، ده‌هزار نفر و در غیرماه رمضان هرروز، پنج هزار نفر از لشکریان شام را غذا می‌دادند[160]. نظیر همین عمل را برادر عبدالملك، عبدالعزیزبن مروان در مصر انجام داد. مقریزی، نقل می‌کند، روزی هزار دیك در قصر عبدالعزیز غذا می‌پختند و به مردم می‌دادند و روزی هم صد دیك برای قبائل اطراف می‌فرستادند[161].

حجاج، به همان اندازه که در خونریزی سفاك بود، در بذل و بخشش دست و دل بازی زیاد

۱۵۶ـ عقدالفرید ابن‌عبدربه: جلد دوم، ص ۹۸.

۱۵۷ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۱۷۷.

۱۵۸ـ همان ماخذ: ص ۸۰٤.

۱۵۹ـ تاریخ تمدن جرجی زیدان: جلد اول، ص ۹۰.

۱٦۰ـ عقدالفرید ابن‌عبد ربه: جلد پنجم، ص ۲٤.

۱٦۱ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۳۷۰.

داشت و شاید هم عمدهٔ علت موفقیت او همین بود که رقیب را بهرحـال، یا با پول و یا با زور از میدان به در می‌کرد. افراط او دراین دو امر، عبدالملك را نیز به تعجب واداشته بود بهطـوری که پس از وقعهٔ دیرجماجـم، نامه‌ای به او نوشت و او را براین افـراط ملامت کرد[۱۶۲]. ولی علاقـهٔ عبدالملك به حجاج و بستگی او با خلیفـه، بیشـتر از آن بود که این‌گونه مکـاتبات مصـلحتی در روابط بین آن‌دو اثر بگـذارد. کار مکـه و مسئلهٔ مبارزه با خـوارج، حجـاج را درنظر عبدالملك به درجـه‌ای عزیز کرده بود که علی‌رغم نفـرتی که مردم از ظلم و تعـدی او داشـتند، عبدالملك می‌گفت:

حجاج گوشت میان دو چشم من است[۱۶۳].

پس از کار مکه، عبدالملك ابتدا کوفه را به حجاج واگذاشـت و پس از مدتی بصـره و ایران را هم بدان اضافه کرد[۱۶۴]. زیرا او نحوهٔ مبارزه با دشمنان بنی‌امیه را بهخوبی می‌دانسـت و از همان سیاستی پیروی می‌کرد که معاویه پایه‌گذار آن بود.

ابن اشعث یکی از سرداران حجاج، بهعلت توهینی که حجـاج به او کرده بود خـروج کرد و به جنگ حجاج آمد بهطوری که او را در ابتدا شکست داد ولی حجاج با حیلهٔ همیشگـی یعنی تطمیع اطرافیان، این رقیب را نیز از پیش پای خود برداشت. بدین ترتیب که حجاج پس از شکسـت به بصره گریخت و مهاجمین هم پشت سر او وارد بصره شدند. حجـاج در حـومهٔ شـهر به مدافعـه ایستاد. ابن اشعث که وضع خود را در بصره خطرناك می‌دید با عده‌ای از لشکریان خـود به کوفـه که مرکز اصلی طرفدارانش بود رفت و دفاع از بصره را به عهـدهٔ عبدالرحمن بن عباس الهـاشمی واگذار نمود. حجاج با کمکی که تازه از شام رسیده بود، بصره را فتح کرد و به کوفه شـتافت و در نزدیکی دیرجماجم دو دشمن بههم رسیدند. صد روز، زدوخـورد ادامه داشـت تا اینکـه بالاخــره، عده‌ای از لشکریان ابن اشعث به نامه‌ها و مواعیدی که حجاج می‌فرستاد سـردار را واگذاشـتند و او را مجبور نمودند که به بصره عقب‌نشینی کند. در انجـا نیز اطمینان نیافـت و به مسکـن رفـت. حجاج به تعاقب او به مسکن فرود آمد. شبی دسته‌ای از لشکریان حجاج، از باتلاقی که دشـمن، احتمال خطری در آنجا نمی‌داد عبور کردند و بر لشکر ابن اشعث شبیخون زدند[۱۶۵]. ابن اشـعث به هزیمت به جانب خراسان رفت و به رتبیل پادشاه زابلسـتان، به سـابقهٔ آشـنائی پناهنده شــد[۱۶۶]. حجاج با رتبیل مکاتبه کرد و با مواعیدی او را راضی کرد تا ابن اشـعث را مقیّداً روانه عراق کند. در راه ابن اشعث خود را از پشت‌بامی به زمین انداخت و مرد و سرش را برای حجاج بردند[۱۶۷].

۱۶۲ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۱۳٤.

۱۶۳ـ همان ماخذ: ص ۱۲۰.

۱٦٤ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۰۳۱.

۱٦٥ـ همان ماخذ: ص ۱۱۲٤.

۱٦٦ـ همان ماخذ: ص ۱۱۰٦.

۱٦۷ـ همان ماخذ: ص ۱۱۳٥.

کشتار بی‌حد و حصر اسرا و مخارج بی‌حساب این جنگ بود که عبدالملك را واداشت تا به حجاج آن نامهٔ ملامت‌آمیز را بنویسد، زیرا حجاج برای پیروزی در این نبرد ابتدا با بذل مال جهت تطمیع اطرافیان ابن اشعث و رتبیل و بعدهم در ریختن خون اسرا از هیچگونه افراطی دریغ نورزیده بود.

بهرحال، عبدالملك پس از این وقایع بلامعارض شد و لازم بود، راهی برای جبران مخارج و مصارف جنگ که بنیهٔ مالی حکومت مرکزی را به صفر رسانیده بود بیندیشد؛ بخصوص که پرداخت هفته‌ای هزار دینار، به رومیها که عبدالملك بمنظور غلبه بر آشوب داخلی بعنوان یك راه‌حل موقت و ضروری برگردن گرفته بود، باری نبود که بیت‌المال خالی آن روز، بتواند تحمل نماید. گرچه می‌شد به تعهد خود عمل نکند ولی این کار موجب جنگ مجدد می‌گردید و آن هم احتیاج به پول داشت. چون منبع درآمدی هم نداشتند بنابراین ناچار بودند که در نحوهٔ وصول مالیاتها و با زیاد کردن آن، سطح درآمد دولت را بالا ببرند. پرداخت‌کنندگان اصلی مالیات اهل ذمّه بودند که طبق ضوابط شرعی می‌بایستی برابر قراردادی که با مسلمین بسته‌اند، مالیات خود را فقط بعنوان جزیه و خراج بپردازند؛ ولی از ابتدای حکومت امویان هیچگاه این ضوابط رعایت نشد و خلفای اموی هریك بنحوی، کسری درآمد خود را که قادر نبودند از جای دیگر تامین نمایند، براهل ذمه تحمیل کردند. معاویه هدایای نوروز و مهرگان را برآنها تحمیل کرد و بعدهم عبدالملك تصمیمات جدید زیر را در مورد آنها بمرحلهٔ اجرا درآورد:

۱ـ بالا بردن مقدار جزیه و خراج

چنانکه در جزیره (شمال غربی بین‌النهرین) عمل کردند و مقدار جزیه هرنفر را در آن حدود، از یك دینار به چهار دینار بالا بردند. یك دینار برطبق قراردادی بود که عیاض بن غنم فهری با اهالی، هنگام فتح آنجا بسته بود. ابویوسف دراین خصوص چنین می‌گوید:

عیاض‌بن غنم، پس از فتح جزیره، برهر فرد، یك دینار پول نقد و دو مد گندم با دو قسط روغن و دو قسط سرکه مقرر کرد؛ ولی نوبت که به عبدالملك رسید، دستور داد آمارگیری جدیدی از افراد و درآمد سالانهٔ هرفرد بعمل آورند. نتیجهٔ این آمارگیری این بود که اگر کسی فقط از دسترنج خود امرارمعاش کند، در سال، پس از کنار گذاشتن مخارج ضروری ازقبیل هزینه‌های غذا، لباس، کفش و حتی مصارف اعیاد، چهار دینار اضافه درآمد خواهد داشت. این اضافه درآمد را مبنای کار، قرار دادند و براساس آن، مقدار جزیهٔ هرفرد را بطور عموم و بصورت یکسان، بدون رعایت بنیهٔ مالی افراد مقرر کردند. این تصمیم درمورد شام و موصل نیز عملی گردید و مقدار جزیهٔ آن نقاط هم چهار دینار برای هرنفر در سال تثبیت شد[۱۶۸].

در بعضی از روایات این افزایش مقدار جزیه، به خلیفهٔ دوم نسبت داده شده است؛ بلاذری از

۱۶۸ـ خراج ابویوسف: ص ۴۱.

ابوعبید روایت می‌کند که جزیهٔ شام در ابتدا به مأخذ هرفرد یك دینار نقد و یك جریب مواد غذائی مقرر شده بود، ولی عمربن الخطاب آن را تغییر داد و مقدار جزیه را برای نقاطی که پول رایج در آن نقاط طلا بود، چهار دینار و برای نقاطی که از پول نقره استفاده می‌کردند، چهل درهم مقرر نمود، با این فرق که مقدار مذکور به‌عنوان حداکثر برای طبقهٔ ثروتمند درنظر گرفته شده بود و به‌تناسب وضع مالی هرکس این مقدار تاحداقل یك دینار و ده و یا دوازده درهم تقلیل پیدا می‌کرد[۱۶۹].

گرچه طبق روایات فوق، عمل عبدالملك در ازدیاد مقدار جزیه، مسبوق به سابقه بود و می‌توانست مستند به عمل خلیفهٔ دوم باشد، ولی وجود یك فرق مهم بین تصمیم عبدالملك و خلیفهٔ دوم، به‌خوبی نشان می‌دهد که اساس تصمیم هریك از این دو خلیفه (به‌فرض قبول صحت هردو دسته از روایات) تا چه اندازه با یکدیگر متفاوت بوده است. زیرا خلیفهٔ دوم، چهار دینار را به‌عنوان حداکثر برای طبقهٔ ثروتمند مقرر کرد، درحالیکه عبدالملك، چهار دینار را پس از بررسی و آمارگیری، به‌عنوان حداقل قبول کرد و براساس همین فرق، جزیه‌دهندگان در زمان خلیفهٔ دوم سه طبقهٔ ثروتمند، متوسط، و فقیر را تشکیل می‌دادند، درصورتی که در زمان عبدالملك با استناد به آمار جدید، همه، در یك طبقه قرار گرفتند و به‌طور یکسان مجبور به پرداخت چهار دینار در سال شدند.

به‌هرحال همانطور که در بحث جزیه روشن خواهیم کرد، تصمیم خلیفهٔ دوم در تعدیل مقدار جزیه، به‌منظور یکسان نمودن مقدار آن در انحای بلاد اسلامی و رفاه اهل ذمّه از یك طرف و حفظ منافع بیت‌المال مسلمین ازطرف دیگر بود، درحالیکه باتوجه به مطالب ذکرشده، نظر عبدالملك، بیشتر متوجه جلب درآمد بیشتر و جبران کمبودهای مالی بود نه رفاه اهل ذمّه و نه یکسان نمودن قانون جزیه. زیرا جای‌گزین نمودن حداکثر جزیه به‌جای حداقل و قرار دادن تمام جزیه‌دهندگان در یك طبقه، به‌فرض بهبود وضع مالی اهل ذمّه و بالا رفتن سطح درآمد نسبت به زمان خلیفهٔ دوم، ظلم به بیت‌المال مسلمین و گذشت بی‌دلیل نسبت به طبقهٔ ثروتمند به‌حساب می‌آمد و به‌فرض عدم بهبود وضع مالی اهل ذمّه (که حق هم این بود زیرا جنگهای پی درپی به‌کلی وضع مالی آنها و تمام ساکنین شام و عراق را بحرانی کرده بود) ظلم به طبقهٔ فقیر و متوسط به‌شمار می‌آمد.

۲ـ اخذ جزیه و خراج از افرادی که طبق ضوابط شرعی نمی‌بایست آن را بپردازند

طبق ضوابط شرعی، ذمّیان مسلمان شده می‌بایستی از جزیه و خراج که به‌موجب قراردادهای جزیه می‌پرداختند معاف شوند. زیرا با قبول اسلام، از زمرهٔ اهل ذمّه خارج می‌شدند و به جامعهٔ مسلمین می‌پیوستند و به‌همین جهت می‌بایست از پرداخت جزیه معاف شوند و مکلف به پرداخت

۱۶۹ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۱۳۱.

مالیاتهای مقرره برای مسلمانان بشوند. تا زمان عبدالملك این قانون رعایت می‌شد و از ذمّی مسلمان شده، جزیه مطالبه نمی‌کردند؛ ولی دراین زمان، به‌دستور حجاج مقرر گردید که از ذمّیان مسلمان شده کماکان جزیه بگیرند[۱۷۰]. علت آن را عاملین خراج، استقبال بی‌سابقهٔ اهل ذمّه از اسلام ذکر کرده‌اند. زیرا قبول اسلام موجب می‌شد که جزیه و خراج از آنان ساقط گردد و وقتی جزیه نمی‌دادند، درآمد دولت کم می‌شد. لذا حجاج تصمیم گرفت که از این کمبود روزافزون که در آن موقع فوق‌العاده برای خزانهٔ خالی دولت اهمیت داشت بدین طریق جلوگیری نماید. این دستور نه‌تنها نفعی به‌حال خزانهٔ دولت نداشت، بلکه موجب شد، ذمّیان مسلمان شده که اکثر روستانشین بودند و در جامعهٔ اهل ذمّه اعتبار خود را از دست داده و در بین مسلمین هم با این چنین بی‌رحمی مواجه گشته بودند، خانه و مزارع خود را رها کنند و به شهرها (که جمعیت فراوان آنها موجب کنترل کمتری بود) هجوم آورند[۱۷۱]. مهاجرت این عده به شهرها، دو زیان جبران‌ناپذیر داشت:

اول، ازبین رفتن مزارع که منبع اصلی درآمد دولت را از جزیه و خراج تشکیل می‌داد و خرابی آنها مآلاً متوجه خزانهٔ دولت می‌شد.

دیگر، پیوستن این عده، به نهضت موالی که مخالفین دولت را تشکیل می‌دادند.

نهضت موالی همان نهضتی است که ابن اشعث توانست با پشتیبانی آن، مدت قابل توجهی درمقابل حجاج مقاومت نماید و بالاخره نهضتی شد که توانست در مدتی کمتر از نیم قرن، اساس حکومت بنی‌امیه را واژگون کند. زیرا اساس آن از ظلم و تعدی بنی‌امیه و برتری که برای قوم عرب برسایر مسلمین قائل بودند سرچشمه می‌گرفت. با اینکه اسلام، فضیلت و برتری را فقط به خداشناسی و پرهیزگاری منحصر کرده و برای برتریهای نژادی و قومی هیچگونه سهمی قائل نشده بود، ولی بنی‌امیه، به پیروی از خیالهای خام دورهٔ جاهلیت، خود را در سطحی بالاتر از سایر مسلمین تصور می‌کردند و پیوسته در حفظ این برتری می‌کوشیدند. برای این منظور، تا آنجا که امکان داشت، از واگذاری مناصب و مشاغل حساس در قضاوت و ارتش و سایر شئون، به غیر عربها، خودداری می‌کردند و اگر دستشان می‌رسید حتی از ازدواج زنهای عرب با مسلمانان غیرعرب نیز، جلوگیری می‌نمودند. به‌جز مواردی استثنائی، آنان را از عطا و سایر امکانات مالی که برای عربها بود محروم می‌کردند و بالنتیجه موقعیتی پیش می‌آوردند که هم خود، احساس برتری نمایند و هم آنها با این احساس حقارت، خو بگیرند. این محرومیتها و حقارتها بالاخره به‌صورت نهضت عظیمی درآمد که مدتها بنی‌امیه را به خود مشغول داشت و سرانجام به سقوط آنها منجر گردید.

به‌هرحال، حجاج، برای جلوگیری از این دو ضرری که خواه‌ناخواه دامنگیرش شده بود دستور داد، روستائیان مهاجر را به روستاها برگردانند و برای کنترل این امر مقرر کرد بردست هریك از

۱۷۰ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۴۳۵.

۱۷۱ـ همان ماخذ: ص ۱۱۲۲.

آنها مهری که نام روستای مربوط در آن نشـان داده شـده بود بزنند. این تدبیر هم اثر مطلوب را نبخشید و بیشتر موجب ناراحتی و عصیان مهاجرین، که از خانه و کاشانهٔ خود مانده و از شهر هم رانده شده بودند، شد. بنا به‌نقل طبری، آنها پس از اطلاع از این دستور حجـاج، اجتماع کردند و درحالیکه نمی‌دانسـتند کجـا می‌روند، گریه‌کنان فـریاد می‌زدند یا محمداه[۱۷۲]. در این هنگـام ابن اشعث آمد و همانطور که دیدیم از وجود آنها برعلیه حجاج استفاده کرد.

ازجمله افرادی که تا زمان عبدالملك از جزیه معـاف بودند ولی در آن زمان مجبور به پرداخـت جزیه گردیدند، کشـیشها و راهبان کلیسـاها بودند که برای اولین‌مرتبه به دسـتور عبدالعـزیزبن مروان، برادر خلیفه از آنها در مصر آمارگیری بعمل آمد و برهریك از آنها مقـدار یك دینار جـزیه در سال مقرر گردید. جرجی زیدان علت این اقدام را چنین بیان می‌کند که پس از آنکـه اهل ذمّه دیدند، قبول اسلام دیگر تأثیری در معافیت آنها از جزیه ندارد، چاره‌ای ندیدند جز اینکـه به لباس رهبانان درآیند، زیرا آنها از جزیه معاف بودند؛ ولی عاملین جزیه متوجه این امر شدند و بر رهبانان هم جزیه نهادند[۱۷۳].

بلاذری روایت می‌کند، هنگامی که محمدبن یوسف برادر حجاج، والی یمن شـد به مردم ظلم کرد و اراضی آنها را غصب نمود و خراجی براهالی آنجـا که مسـلمان بودند بسـت که به‌صـورت مالیات مسلم تا زمان عمربن عبدالعزیز آن را می‌پرداختند. بالاخره این خلیفـه ضـمن اصـلاحات دیگر این مالیات را نیز برداشت و مقرر نمود که فقط زکات بپردازند[۱۷۴].

۳- اخذ مالیاتهای غیرشرعی

نامه‌ای که عمربن عبدالعزیز، پس از رسیدن به مقـام خـلافت، به عامل خـود در کوفـه، عبدالحمیدبن عبدالرحمن بن زیدبن الخطاب نوشته است، اطـلاعات جـالبی راجـع به اینگـونه مالیاتهـا می‌دهد. عمر پس از تذکر ناراحتی و رنجی که اهالی کوفـه در اثر سـوءسیاست و ظلم عمال قبلی متحمل شده‌اند، به عامل خود توصیه می‌کند که درحق آنها خـوشرفتاری نماید و عدل و احسان را، اساس کار خود قرار دهد و درمورد مالیات، اضافه می‌کند:

ولاتحمل خراباً علّی عامر ولا عامراً علی خـراب، انظرالخـراب فخـذمنه ما اطـاق واصلحه حتی یعمر و لا یؤخذ من‌العامر الاوظیفة الخراج فی رفق و تسکین لاهل الارض ولا تأخذن فی‌الخراج الا وزن سبعة لیس لهـا آئین ولااجـور الضـرابین ولاهدیة النیروز و المهرجان ولاثمن الصحف ولا اجور الفیوج ولا اجـورالبیوت ولا دراهم النکـاح ولاخـراج

۱۷۲- همان ماخذ: ص ۱۱۲۲.

۱۷۳- تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد دوم، ص ۲٤.

۱۷٤- فتوح البلدان بلاذری: ص ۸٤.

علی من اسلم من اهل الارض[۱۷۵].

از این نامه معلوم می‌شود که علاوه برهدایای نوروز و مهرگان که از زمان معاویه گرفتن آن معمول شد و درآمدی بالغ بر ده میلیون درهم در سال داشت[۱۷۶]، پولهای دیگری به‌نام دستمزد مأمورین مالیات، قیمت کاغذ، مخارج مأمورین دولتی، کرایهٔ خانه و مالیات ازدواج از مردم می‌گرفته‌اند که عمر آنها را، پس از رسیدن به مقام خلافت لغو کرد.

درآمد خلفا از اینگونه مالیاتها کم نبود و همانطور که متذکر شدیم، تنها درآمد حاصله از هدایای نوروز و مهرگان در زمان معاویه، بر ده میلیون بالغ می‌شد و قاعدتاً با روشی که خلفای اموی بعد از او داشتند، باید درآمد مالیاتهای مزبور روز بروز بالا رفته باشد. جهشیاری از دیوان جدیدی به‌نام دیوان مستغلات نام می‌برد که در آن فقط درآمدهای خالصهٔ دولتی ضبط می‌شده است و در زمان ولید، نفیع‌بن ذویب متصدی آن بوده است[۱۷۷] و این می‌رساند که درآمد خالصه، تاحد تشکیل یك دیوان بالا رفته بوده است. به‌همین دلیل علی‌رغم کم شدن درآمد جزیه و خراج در زمان حجاج، درآمد کلی، نسبت به زمان قبل از آن، چندان فرقی نکرد و تا مقدار یکصد و هیجده میلیون درهم بالا رفت. این مبلغ در زمان عبیداللهبن زیاد یکصد و سی و پنج میلیون و در زمان خلفای راشدین یکصد و بیست میلیون بود[۱۷۸]. بنابراین به‌سادگی می‌توانیم مشکل تناقض و ابهامی را که در روایات مربوط به درآمد عراق، در زمان حجاج تصور شده است با توضیح زیر رفع و روشن نمائیم:

بدین صورت که روایات حاکی از کم شدن درآمد تا هیجده ملیون درهم[۱۷۹] را بر درآمد شرعی که از اهل ذمّه می‌گرفته‌اند، و روایاتی را نیز که مشعر بر بالارفتن درآمد تا یکصد و هیجده میلیون درهم هستند، بر درآمد کلی که از مالیاتهای شرعی و غیرشرعی بدست می‌آمده است حمل کنیم. همانطور که در باب خراج و در مقالهٔ «تحقیقی دربارهٔ خراج» متذکر شده‌ایم، به‌کار بردن کلمهٔ خراج درمورد درآمد کلی دولت معمول بوده است و در اصطلاحات دیوانی و هنگام بحث از درآمد کلی یك منطقه، از کلمهٔ خراج دراین معنی کلی استفاده می‌کرده‌اند[۱۸۰].

۱۷۵- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۶۷؛ خراج ابویوسف: ص ۸۶. ترجمه: خراب را با آباد همانند مگیر و آباد را با خراب. خراب را بنگر و از آن هر چه تاب دارد بگیر و به اصلاح آن پرداز تا آباد شود. از آباد جز خراج مگیر آنهم با ملایمت و رعایت صاحبان زمین. در مورد خراج جز درم وزن هفت مگیر، بی‌رسوم (آیین) و دستمزد ممیزین (ضرابین) و هدیه نوروز و مهرگان و پول کاغذ و اجرت پیك و کرایه خانه و پول عروسی. هر کس از مردم آن سرزمین که مسلمان شود ـ سرانه بر او نیست (ترجمه تاریخ طبری از ابوالقاسم پاینده. جلد نهم ص ۳۹۸۱).

۱۷۶- کتاب البلدان یعقوبی: جلد دوم، ص ۲۵۹. الوزرا جهشیاری: ص ۲٤.

۱۷۷- الوزرا جهشیاری: ص ٤۷.

۱۷۸- احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۷.

۱۷۹- ابن خردادبه، عبیداللهبن عبدالله. المسالك و الممالك. لیدن، ۱۸۸۹: ص ۱٤ و ۱۵.

۱۸۰- مقالات و بررسیها، دانشکده الهیات ومعارف اسلامی، دفتر پنجم وششم: ص ۲۵ به بعد.

٤ـ شدت عمل در وصول

برای این منظور سعی می‌کردند در نقاطی که سستی در امر وصول به‌چشم می‌خورد، ولایت خراج را از ولایت عامه جدا کنند و آن را به افرادی بسپارند که مورد اعتماد دستگاه و سیره‌ای نظیر سیرهٔ خود آنها داشتند. به‌همین جهت، معاویه پس از مدت قلیلی که مغیرةبن شعبة را به ولایت عراق فرستاد، ولایت خراج را از او گرفت و به عبداللهبن عمرو داد[181]. سلیمان‌بن عبدالملك هم، اسامةبن زیدالتنوخی را به‌عنوان والی خراج به مصر فرستاد، درحالیکه ولایت عامه آنجا با عبدالملك بن رفاعة الفهمی بود[182]. این اسامه همان کسی است که در اعمال شقاوت و بی‌رحمی نسبت به مالیات‌دهندگان از هیچ جهت کوتاهی نمی‌کرد، کمااینکه برای وصول جزیه از رهبانان مسیحی، به‌دست هریکی از آنان حلقه‌ای آویزان کرده بود که برآن اسم دیر و اسم راهب نوشته شده بود؛ چنانچه راهبی را بدون این علامت می‌دیدند که نشانه فرار او از پرداخت جزیه بود، دست او را قطع می‌کردند[183] تا بدین ترتیب هم مجازات شده باشد و هم علامت غیرقابل تغییری برای همیشه به‌همراه داشته باشد. روایت شده که سلیمان جهت تاکید در اعمال شدت عمل در وصول مالیات به اسامة چنین گفته است:

احلب الدر، فاذا انقطع فاحلب الدم والنجا[184].

در زمان سلیمان‌بن عبدالملك در عراق نیز، ولایت خراج از ولایت عامه جدا شد، والی خراج صالح‌بن عبدالرحمن و والی عام یزیدبن مهلب بود. ظاهراً یزید از اعمال زور و شقاوت هنگام وصول خراج کراهت داشته است و همانطور که گفته مایل نبوده است در راهی قدم بردارد که حجاج از آن پیروی می‌نموده است. به‌همین جهت سلیمان، صالح بن عبدالرحمن را مامور این کار می‌کند که درآمد عراق کاهش نیابد. طبری روایت می‌کند که صالح‌بن عبدالرحمن را خود یزید به سلیمان معرفی کرده بود برای اینکه بدین وسیله از زیربار جمع‌آوری خراج که جز با ظلم و تعدی امکان نداشت فرار کند[185].

جانشین سلیمان‌بن عبدالملك، عمربن عبدالعزیز بود. کار خوبی که سلیمان کرد آن بود که برای تعیین جانشین، به نصیحت رجاءبن حیوه[186]، از فرزندان خود صرفنظر کرد و عمربن عبدالعزیز را که بقول صاحب *الفخری* از اخیار خلفا و مردی عالم و فاضل و زاهد و باتقوی بود[187]، به‌عنوان جانشین تعیین کرد. نسب عمربن عبدالعزیز از طرف مادر به عمربن‌الخطاب

۱۸۱ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۰ و ۱۱.

۱۸۲ـ الوزرا جهشیاری: ص ٥١. ترجمه: شیر را بدوش وچون تمام شد خون و هرچه هست بدوش.

۱۸۳ـ خطط مقریزی: جلد سوم، ص ۳۹٦.

۱۸٤ـ الوزرا جهشیاری: ص ٥۲.

۱۸٥ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۰٦.

۱۸٦ـ همان ماخذ: ص ۱۳٤۱؛ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۱۸۳.

۱۸۷ـ الفخری ابن‌طباطبا: ص ۱۱٦.

می‌رسد؛ پیش از خلافتش مدتها والی مدینه بود و چون با مردم خوشرفتاری می‌کرد، عراقیهائی که از جور حجاج بهتنگ آمده بودند، به مدینه می‌گریختند و به عمر پناه می‌بردند. به‌همین دلیل حجاج به‌ولید درپیچید تا عمر را از مدینه معزول کرد[۱۸۸]. ولی اقامت ممتد او در مدینه و اشنائی با سیرهٔ پیغمبر و مسلمانان صدر اول کافی بود که او را که طبعاً مرد دینداری بود، به روشی غیر از روش خلفای سلف علاقه‌مند نماید. به‌همین جهت موقعی که به خلافت نشست دست به اصلاحاتی زد و هدف او دراین اصلاحات تطبیق امور با احکام شرعی به‌خصوص در امور مالی بود.

اولین اقدام او دراین زمینه، تغییر عمالی بود که در زمان خلفای قبل از او به مردم ظلم می‌کردند و از آنها بیش از آنچه باید بپردازند طلب می‌نمودند. اسامةبن زید را، از مصر[۱۸۹] و یزیدبن مهلب را، از عراق و خراسان[۱۹۰] و سایر عمالی که از روش آنها خوشنود نبود، از سایر نقاط برداشت و بجای آنها افراد جدیدی را مامور کرد. عمر، قبل از خلافت هم از رفتار اینگونه افراد انتقاد می‌کرد و انتقاد او از اسامة بدرجه‌ای رسید، که اسامة برای برائت خود، مجبور شد اعلام کند، تمام کارهائی را که انجام داده است بدستور سلیمان‌بن عبدالملك بوده است[۱۹۱]. او قبل از خلافت، از یزیدبن مهلب و خانوادهٔ مهلب به‌عنوان «جبابره» یاد می‌کرد و پس از خلافت نیز، او را عزل نمود و به زندان انداخت[۱۹۲].

اقدام دوم، استیفای حقوق عامه و برگرداندن اموال عمومی به بیت‌المال بود. او در این راه، ابتدا از خانوادهٔ خود و بنی‌امیه شروع کرد و اموالی را که ازطریق غیرقانونی و غیرمشروع بدست آورده بودند گرفت و به بیت‌المال برگرداند. این امر، بنی‌امیه را فوق‌العاده ناراحت کرد به‌طوری که مجبور شدند شکایت او را به عمه‌اش فاطمه بنت مروان ببرند. عمر، وقتی از شکایت آنها بوسیلهٔ فاطمه مطلع شد گفت، خداوند پیغمبرش را برای بسط رحمت فرستاد نه ظلم، در زمان پیغمبر و ابوبکر و حتی عمر، تمام مردم همانطور که از یك نهر آب استفاده می‌کردند، یکسان از این رحمت و نعم الهی استفاده می‌کردند ولی در زمان عثمان، انشعابی بهنفع بنی‌امیه براین نهر وارد شد و در زمان معاویه، این انشعاب زیادتر گردید و در زمان خلفای دیگر، انشعابات جدیدی به نهر وارد آمد، به‌طوری که اکنون که نوبت به من رسیده تقریباً اصل نهر خشك شده است. صاحبان اصلی نهر سیراب نخواهند شد مگرآنکه قسمت اعظم آب رفته به نهر بازگردد. فاطمه پس از برگشت از نزد عمربن عبدالعزیز، به امویها گفت، عمر آدمی نیست که از راه خود برگردد بنابراین چاره‌ای ندارید جزاینکه با وضع موجود بسازید[۱۹۳].

۱۸۸ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۲۵٤.
۱۸۹ـ الوزرا جهشیاری: ص ۵۲.
۱۹۰ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳٤٦.
۱۹۱ـ الوزرا جهشیاری: ص ۵۲.
۱۹۲ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۵۰.
۱۹۳ـ ابن‌ابی الحدید: جلد هفدهم، ص ۱۰۳.

به‌هرحال عمر، برای اینکه بتواند خانواده‌اش را وادار به پس دادن حقوق دیگران بکند، ابتدا از خودش آغاز نمود و تمام املاکی را که از پدرانش به‌ارث برده بود، درصورت معلوم بودن صاحبان، به آنها داد و در غیراین‌صورت به بیت‌المال عمومی برگرداند و دراین خصوص به مزاحم مولای خود چنین اظهار داشت که خانواده و پدران من املاکی را برای من گذاشته‌اند که من حق تصرف آنها را ندارم و آنها هم حق نداشته‌اند که تصرف کنند[194].

ازجملهٔ این املاک فدك بود که عمربن عبدالعزیز پس از رسیدن به خلافت آن را به بیت‌المال برگرداند و به روایت بلاذری برای این منظور، عده‌ای از بنی‌امیه را جمع کرد و به آنها گفت:

فدك از اموالی بود که خداوند به پیغمبرش ارزانی داشت. دختر پیغمبر از او خواست که فدك را به او ارزانی دارد، امّا پیغمبر درآمد آن را صرف ابنا سبیل نمود. پس از پیغمبر ابوبکر و عمر و عثمان و علی نیز به‌همان طریق عمل کردند. نوبت به امویها که رسید، معاویه، فدك را به مروان‌بن حکم بخشید، مروان هم آن را به پدر من و عبدالملك داد و درنتیجه پس از آنها به من و پسران عبدالملك، ولید و سلیمان رسید. ولید و سلیمان سهام خود را طبق تقاضای من به‌من بخشیدند و اکنون تمام فدك ملك من و از محبوب‌ترین املاکم می‌باشد ولی با این حال، آن را به بیت‌المال برمی‌گردانم تا به مصارفی که در زمان پیغمبر و خلفای راشدین می‌رسید برسد و شما را براین استرداد شاهد و گواه می‌گیرم[195].

عمر در برگرداندن اموال بیت‌المال به‌حدی جدی بود که به همسر خود، فاطمه بنت عبدالملك گفت اگر می‌خواهی با من زندگی کنی، باید تمام جواهر خود را به بیت‌المال بدهی، برای آنکه آنها متعلق به بیت‌المال است و باید به آنجا برگردد؛ فاطمه هم قبول کرد و تمام آنها را به بیت‌المال برگرداند[196].

عمر به‌دنبال این اقدامات، جهت استیفای حقوق عامه، یزیدبن مهلب را به بازجوئی کشید و از او خواست اموالی را که در فتح گرگان به‌دست آورده و خبر آن را قبل از مرگ سلیمان به او داده به بیت‌المال برگرداند. اطلاع عمر از این مطلب، به‌وسیلهٔ نامه‌ای بود که یزید قبلاً به سلیمان نوشته و ضمن گزارش فتح گرگان، تصریح کرده بود که غنائم زیادی به‌دست آورده به‌طوری که یك‌پنجم آن، پس از کنار گذاشتن مخارج لازم بالغ بر شش ملیون درهم شده است[197] و اینك عمر، این شش ملیون درهم را از یزید مطالبه می‌کرد و چون او از دادن آن خودداری می‌نمود، یزید را به زندان انداخت. یزید تا آخر عُمر عمربن عبدالعزیز در زندان بود[198] و هنگام مرگش از

۱۹٤ـ همان ماخذ: ص ۹۹. کامل‌ابن اثیر: جلد پنجم، ص ۱٦٤.

۱۹۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤۵ و ٤٦.

۱۹٦ـ ابن‌ابی الحدید: جلد هفدهم، ص ۹۹.

۱۹۷ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۳۸.

۱۹۸ـ همان ماخذ: ص ۱۳۵۲.

زندان فرار کرد، زیرا با جانشین او میانهٔ خوبی نداشت و می‌دانست اگر فرار نکند سرنوشت خوبی در انتظارش نخواهد بود.

اقدام سوم، معاف نمودن مسلمانان و ذمّیان مسلمان شده از پرداخت جزیه و مالیاتهای غیرمشروع و رفق و مدارا نسبت به اهل ذمّه بود. همانطور که ضمن نقل نامهٔ این خلیفه و نماینده‌اش در عراق (عبدالحمیدبن عبدالرحمن) روشن شد، خلفای سلف او به‌انحای مختلف از مردم و به‌خصوص از ذمیان مالیات می‌گرفتند. عمر، به عمال خود دستور داد که از گرفتن آنگونه مالیاتها خودداری نمایند. نتیجهٔ این دستور طبعاً کم شدن درآمد دولت بود که به‌استناد آن نیز، خلفای قبل از او اقدام به برقراری چنین مالیاتهائی کرده بودند. ولی برای عمر که مقید بود، تمام امور طبق مبانی شرعی انجام گیرد، کم شدن مالیات مهم نبود و آنچه برای او اهمیت داشت رضایت خلق و خالق هردو بود. به‌همین جهت در مقابل عمال خود که به او نوشته بودند، اجرای اوامر خلیفه درمورد معافیت ذمّیان مسلمان شده از جزیه و خراج و سایر مالیاتها، موجب کاهش درآمد دولت می‌شود، سخت مقاومت کرد و حتی آنها را براینگونه اظهارنظر نیز سرزنش نمود.

حیان‌بن شریح والی خراج مصر به عمربن عبدالعزیز نوشت، اسلام اهل ذمّه ضرر فاحشی به درآمد جزیه وارد آورده است به‌طوری که من مجبور شده‌ام برای پرداخت مقرریها، بیست هزار دینار از حارث بن ثابته قرض کنم. چنانچه خلیفه دراین تصمیم خود تجدیدنظر کند شاید بتوانیم جبران این ضرر را بکنیم. عمر در پاسخ، ضمن اشاره به اینکه پیغمبر اسلام برای کسب مال و جمع‌آوری مالیات مبعوث نشده بلکه برای هدایت مردم آمده بود، حیّان را با سرزنش به ضعف اراده، مامور کرد تا همچنان از دریافت جزیه، از ذمّیان مسلمان شده خودداری نماید[۱۹۹].

نظیر همین نامه را عبدالحمیدبن عبدالرحمن والی عراق، به خلیفه نوشت و متذکر شد، جزیه‌ای را که نومسلمانان حیره می‌پرداخته‌اند، مبلغ عظیمی را تشکیل می‌داده است، آیا خلیفه اجازه خواهد داد که این مبلغ عظیم کماکان از آنها وصول شود؟[۲۰۰] خلیفه به این نامه و امثال آن نیز که گاه و بیگاه از عمالش می‌رسید، پاسخهائی نظیر پاسخ فوق می‌داد. علاوه برآنکه از تمام آنها می‌خواست که از ذمّیان مسلمان شده جزیه نگیرند و همان مقدار را طلب کنند که سایر مسلمانان باید بپردازند. او به تمام عمال خود دستور داده بود که در جبایت جزیه و خراج از اهل ذمّه نیز، از اعمال هرگونه زور بپرهیزند و نسبت به آنان با رفق و مدارا رفتار کنند. به‌همین جهت هنگامی که نامهٔ عدی‌بن ارطاة والی بصره رسید، خلیفه سخت عصبانی شد و پاسخ شدیداللحنی به او داد. عدی نوشته بود:

> بدون اعمال زور، جمع‌آوری جزیه و خراج غیرممکن است و این روشی بوده که قبل از ما نیز، برای وصول مالیاتها، از آن استفاده می‌کرده‌اند. بهتر است خلیفه، اجازه دهد ما در جمع‌آوری مالیات، مردم را تحت فشار قرار دهیم.

۱۹۹- خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۲۰۰- خراج ابویوسف: ص ۱۳۱.

خلیفه در پاسخ، ضمن ابراز تعجب از این رخصتی که عدی از او خواسته، تاکید کرد از این پس، کیفر کسانی را که از پرداخت جزیه و خراج خودداری کنند به خدایشان واگذار و این بهتر از آن است که مرا با عذاب و شکنجهٔ آنان، گرفتار نمائی. تنها کاری که تو باید بکنی اینست، کسانی را که مالیات خود را نداده و ادعا می‌کنند که پرداخته‌اند قسم دهی و آنگاه آنها را با قسمهای دروغشان به خدا واگذاری[۲۰۱].

نظیر درخواست عدی را، جراح‌بن عبدالله الحکمی، والی خراسان نیز از خلیفه نمود و به او نوشت:

عصیان در خراسان ریشه دوانیده و مردم از هر بهانه‌ای برای فرار از مالیات استفاده می‌کنند و من تصور نمی‌کنم جز شمشیر و تازیانه، چیز دیگری آنها را به اطاعت مجبور نماید.

عمر در پاسخ او چنین نوشت:

تو با این نظریه بیشتر به فتنه دامن می‌زنی، مواظب باش تازیانهٔ خود را در جائی که نباید به‌کار بیری به‌کار مبر و بترس از روزی که نامهٔ اعمال تو را به دستت بدهند، زیرا در آن نامه خواهی دید که کوچکترین عمل ترا نیز از نظر دور نداشته‌اند[۲۰۲].

روایت شده است که به‌علت معاف شدن ذمّیان مسلمان شده از جزیه و رفق و مدارائی که نسبت به آنان معمول می‌گردید، استقبال آنها از قبول اسلام روزبه‌روز زیادتر می‌شد و چون جراح می‌دید که این امر، بهدرآمد جزیهٔ خراسان محل ماموریت او ضرر می‌رساند، برای اینکه ذمّیان اسلام را بهانهٔ فرار از پرداخت جزیه قرار ندهند، دستور داد از نومسلمانان معاینه به‌عمل آورند، چنانچه ختنه شده بودند، از جزیه معاف می‌شدند والا مجبور به پرداخت آن می‌گردیدند. اطلاع عمربن عبدالعزیز از این دستور، موجب شد که طی نامه‌ای دیگر به او بنویسد که از اینگونه معامله با مردم خودداری کند و بداند که وظیفهٔ او هدایت و راهنمائی آنهاست نه اینکه برای جمع‌آوری اموال دست به اینگونه اعمال خشونت‌آمیز بزند. ضمناً به او گوشزد نمود که متوجه باشد، خداوند رسولش را برای هدایت مردم فرستاده، او را به‌عنوان یك مامور ختان مبعوث نکرد[۲۰۳].

عمر در تعقیب سیاست خود، درمورد رفق و مدارا نسبت به مالیات‌دهندگان به‌خصوص اهل ذمّه، تخفیف قابل توجهی نیز برای نصارای اهل نجران منظور نمود. آنها به‌موجب اولین قرارداد صلح خود، مجبور به پرداخت دوهزار دست لباس (حلّه) درسال بودند. عثمان دویست دست به آنها تخفیف داد. معاویه این تخفیف را به چهارصد رسانید، ولی حجاج به اتهام همکاری با خوارج، آنها را مجبور نمود که به‌جای هزار و ششصد دست لباس که از زمان معاویه به بعد

۲۰۱ـ همان ماخذ: ص ۱۱۹.

۲۰۲ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۵۵.

۲۰۳ـ همان ماخذ: ص ۱۳۵٤.

می‌دادند، هزار و هشتصد دست بدهند. خلافت عمربن عبدالعزیز به آنها فرصت داد تا از وضع نامساعد خود به خلیفه شکایت برند. عمر دستور رسیدگی داد و درنهایت معلوم شد، آنها قادر نیستند بیش از یك دهم از قرارداد اولیه (یعنی دوهزار دست لباس در سال) را بپردازند. از این‌رو عمر، ضمن الغای هرگونه مالیاتی که تا آن روز می‌پرداختند، جزیهٔ آنها را نیز فقط به سالی دویست دست لباس یعنی یك دهم تقلیل داد[۲۰۴].

عمربن عبدالعزیز تخفیفی هم نسبت به تمام مالیات‌دهندگان قائل شد، یعنی آنها را از کسور مابه‌التفاوت حاصل از عیار پولها معاف نمود. توضیح آنکه درابتدای دوران امویان، پول رایج درهم از نقره و دینار از طلا بود و هرکدام از آنها، عیارهای متفاوتی داشتند و مسلماً خراج دهندگان سعی می‌کردند، بدهی خود را با دراهم و دنانیر کم‌عیار بپردازند. چون این امر مآلاً به ضرر بیت‌المال تمام می‌شد، زیادبن ابیه والی عراق، درهم با عیار بالا را، ملاك پرداخت بدهیهای مالیاتی قرار داد و مقرر نمود کسانی که با دراهم کم‌عیار بدهی خود را می‌پردازند، باید کسور حاصل از مابه‌التفاوت عیار را نیز بپردازند. در زمان عبدالملك به‌علت اصلاحاتی که در عیار پولها به‌عمل آمد، خودبه‌خود موضوع پرداخت کسور مابه‌التفاوت منتفی شد و درحقیقت بااصلاح مذکور، ضرر ناشی از اختلاف عیارها با به‌وجود آمدن عیاری درحد متوسط و ثابت، بین مردم و دولت تقسیم گردید؛ ولی بعد از عبدالملك، حجاج مجدداً کسور حاصله را از مردم مطالبه کرد تا اینکه عمربن عبدالعزیز به‌خلافت نشست و ضمن دیگر اقدامات اصلاحی خود کسور مزبور را نیز به تمام مالیات‌دهندگان بخشید[۲۰۵]. به‌طور مسلم معاف شدن مالیات‌دهندگان از پرداختن آن، کمك فوق‌العاده گرانبهائی بود که آنها از این خلیفه می‌دیدند.

اقدام چهارم، کم کردن مخارج دولت بود. عمر، به‌مجرد رسیدن به خلافت، دستور داد غزوات را که به عقیدهٔ او نفعی جز مخارج بیهوده نداشت تعطیل نمایند؛ زیرا می‌دانست این کار را سرداران و همراهان آنان، فقط به‌منظور استفاده و غارت درپیش گرفته‌اند نه به نیت پیشبرد دین. به‌همین جهت، لشکری را که به سرداری مسلمةبن عبدالملك، به‌محاصرهٔ قسطنطنیه مشغول بود بازخواند[۲۰۶] و غازیان خراسان را نیز، دستور داد که از جیحون تجاوز نکنند[۲۰۷] و بدین طریق لشکرها را همه‌جا، در داخل مرز متمرکز کرد و افراد لشکر را که به‌واسطهٔ اخاذی و طماعی رؤسا، فقیر مانده بودند دستگیری نمود و رؤسا را مورد مؤاخذه قرار داد و اموالی را که برده بودند مطالبه کرد[۲۰۸].

عمر در مصرف اموال عمومی دقت کامل می‌کرد و بی‌جهت به کسی پول نمی‌داد. داستان

۲۰۴ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۷۸.

۲۰۵ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ٦۷ و ٦۸.

۲۰٦ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۴٦.

۲۰۷ـ همان ماخذ: ص ۱۳٦۵.

۲۰۸ـ همان ماخذ: ص ۱۳۳۴.

ورود سه نفر از شعرای وقت، به نامهای کثیر، احوص و نصیب که صاحب *اغانی* نقل می‌کند خود نمونه‌ای از احتیاطی است که این خلیفه نسبت به اموال عمومی معمول می‌داشته است. در *اغانی* آمده است که سه شاعر مذکور، به دربار عمربن عبدالعزیز می‌آیند و اجازهٔ شرفیابی می‌خواهند به‌تصور آنکه اوهم، مانند خلفای سابق، پس از استماع مدیحه، آنان را صله‌ای زیاد خواهد داد. چهارماه در طلب اجازهٔ مذکور انتظار می‌کشند تا بالاخره به کمك مسلمه، موفق می‌شوند به حضور خلیفه باریابند. خلیفه پس از استماع مدایح، به آنان می‌گوید من چیزی ندارم به شما بدهم؛ باید تا هنگام دریافت مقرری سالانه‌ام منتظر بمانید، شاید بتوانم از آن مقرری، چیزی به شما بپردازم. آنها منتظر ماندند تا خلیفه مقرری خود را دریافت کرد و به کثیر و احوص هریك سیصد درهم و به نصیب صدوپنجاه درهم داد[۲۰۹].

به غیر از مقرری سالانه (عطا)، عمربن عبدالعزیز حتی‌المقدور از اموال بیت‌المال استفاده نمی‌کرد. وقتی به او گفته شد چرا همان مبلغی که عمربن‌الخطاب روزانه از بیت‌المال برمی‌داشت به مصرف مخارج خود نمی‌رساند؟، جواب داد، عمربن الخطاب محتاج بود و مالی نداشت درحالیکه من، به اندازهٔ احتیاجم، ثروت دارم[۲۱۰].

دربارهٔ احساس مسئولیت این خلیفه، ابویوسف و ابن‌اثیر چنین روایت کرده‌اند:

> همسرش فاطمه، او را در مصلای خود گریه‌کنان دید، از خلیفه سؤال کرد آیا اتفاقی افتاده است که این‌چنین ناراحت هستی و گریه و زاری می‌کنی؟ عمر در پاسخ گفت: چه اتفاقی مهمتر از اینکه من خلیفهٔ این مردمم در حالیکه درمیان آنها فقیر گرسنه، بیمار بستری، افراد مظلوم و ناتوان، خانواده‌های پرجمعیت و کم‌درآمد وجود دارد و برمن است که به درد تمام آنها رسیدگی کنم. می‌دانم که خداوند مرا در روز قیامت مسئول، مسئولیتی که به گردن گرفته‌ام خواهد دانست و می‌ترسم وظیفهٔ خود را آنطور که شاید و باید انجام ندهم. به‌همین جهت، بر ناتوانی خود زاری می‌کنم[۲۱۱].

اینگونه روایات، اگر مبالغه‌آمیز هم باشد، این نکته را مسلم می‌دارد که عمربن عبدالعزیز در سیاست مالی و ملکی خود، از روشی درست به‌عکس روش خلفای سلفش، پیروی می‌کرده است. او سعی داشت سیاست مالی خود را، براساسی که خطوط مشخص آن را، در بیان سیاست مالی اسلام متذکر شدیم و در زمان خلفای راشدین از آن پیروی می‌شد، پایه‌گذاری نماید. براساس این سیاست، مال به‌طور کلی، مال جامعه تلقی می‌شد و تملك فردی تا حد حفظ منافع جامعه و افراد دیگر محدود می‌گردید. عمربن عبدالعزیز هم، برای حفظ همین حدود، دست به اصلاحات زد و سعی کرد، درآمد بیت‌المال، به‌خاطر مردم جمع‌آوری و برای آنها صرف شود. چون مالیاتهای غیرشرعی و یا مالیاتهای شرعی که ازطریق شکنجه و آزار مردم جمع‌آوری

۲۰۹ـ اغانی ابوالفرج: جلد نهم، ص ۲۵۳ (چاپ دارالثقافه، بیروت ۱۹۵۷).

۲۱۰ـ عقدالفرید ابن‌عبد ربه: جلد چهارم، ص ٤۳٤.

۲۱۱ـ خراج ابویوسف: ص ۱۷؛ کامل ابن‌اثیر: جلد چهارم، ص ۱٦۵.

می‌شد، با این هدف منافات داشت، آن را منع کرد و از مامورین خود خواست که حداکثر رفق و مدارا را دربارهٔ مالیات‌دهندگان مراعات نمایند.

اتخاذ این سیاست نه‌تنها امور مالی مسلمانان و درآمد مشروع بیت‌المال را مختل نکرد، بلکه برخلاف نظر بعضی از مستشرقین موجب تنظیم امور مالیاتی و تثبیت درآمد دولت از این طریق نیز گردید. دلیل آن ارقامی است که نشان می‌دهد، علی‌رغم تسهیلات این خلیفه نسبت به مالیات‌دهندگان، درآمد بیت‌المال نسبت به زمان حجاج علاوه برآنکه کمبودی نداشته، از یك ثبات نسبی نیز برخوردار بوده است. به اتفاق تمام مورخین، درآمد بیت‌المال از عراق در زمان عمربن عبدالعزیز، بهرحال از یکصد و بیست میلیون درهم درسال کمتر نبوده است[۲۱۲]، درصورتی که درآمد مذکور را در زمان حجاج،ابن خرداد به هیجده میلیون درهم[۲۱۳]، بلاذری چهل میلیون درهم[۲۱۴]، صولی هشتاد میلیون درهم[۲۱۵]، ماوردی یکصد و هیجده میلیون درهم[۲۱۶] نقل کرده‌اند. وجود همین اختلاف، قطع نظر از درست بودن یا درست نبودن محتوای آن، دلیل قاطعی است بر بی‌ثباتی اوضاع مالی زمان حجاج. علاوه برآن، کمتر بودن حداکثر این ارقام،[۲۱۷] نسبت به رقم درآمدی که برای زمان عمربن عبدالعزیز نقل کرده‌اند، یعنی یکصد و بیست میلیون نیز مؤید آن است. دراینجا این سؤال پیش می‌آید که علی‌رغم تسهیلات عمر نسبت به مالیات‌دهندگان عموماً و اهل ذمّه خصوصاً، چرا و به چه علت درآمد بیت‌المال از عراق، نسبت به زمان حجاج، هم بیشتر شده و هم از ثبات زیادتری برخوردار بوده است؟ پاسخ به این سؤال آسان و علت آن را باید در دو عامل زیر جستجو کرد.

عامل اول، آرامش داخلی که حجاج در دوران زمامداری، از آن محروم و عمر از آن برخوردار بود. در زمان حجاج به‌علت گرفتاریهای خوارج، ناراحتیهای موالی و عصیانهائی که هرزمان در گوشه و کنار پیدا می‌شد، آرامش داخلی که برای بهبود بخشیدن به وضع مالی لازم بود، وجود نداشت و طبعاً مخالفین دولت و کسانی که درحال جنگ با حکومت مرکزی بودند، قطع نظر از آنکه مشکلاتی برای دولت در راه وصول مالیات ایجاد می‌کردند، مالیات خود را نیز به حکومت مرکزی نمی‌پرداختند و این خود کمبود قابل ملاحظه‌ای را در رقم کلی درآمد ایجاد می‌کرد.

عامل دوم، ایمان به دولت که حجاج به‌علت اتخاذ سیاست زور و قلدری، از آن نیز، محروم

۲۱۲ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۷؛ مسالك ابن‌خردادبه: ص ۱۴؛ الاعلاق ابن‌رسته: ص ۱۵؛ مقدسی، احمدبن محمد. *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*. لیدن، ۱۸۷۷ میلادی. ص ۱۳۳؛ ابن عساکر، علی‌بن ابی محمد. التاریخ الکبیر. روضة الشام، ۱۳۳۲ هجری: جلد چهارم، ص ۸۰.

۲۱۳ـ مسالك ابن‌خردادبه: ص ۱۴ و ۱۵.

۲۱۴ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۲۷۰.

۲۱۵ـ صولی، محمدبن‌یحیی. *ادب الکتاب*. قاهره، ۱۳۴۱ هجری: ص ۲۲۰.

۲۱۶ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۷.

۲۱۷ـ ظاهراً حداکثر، رقمی باید باشد که ماوردی ارائه داده است، زیرا همانطور که در فصل خراج هم تذکر داده شده ارقام دیگر که از طرف جرجی‌زیدان ارائه شده نمی‌تواند با واقع مطابقت داشته باشد.

بود و به‌همین جهت مالیات‌دهندگان، تا آنجا که امکان داشت، از دادن مالیات به این‌چنین حکومتی خودداری می‌کردند؛ درصورتی که در زمان عمربن عبدالعزیز مسئلهٔ مزبور درست به‌عکس بود. زیرا، اولاً، به‌علت نبودن گرفتاریهای داخلی تمام مالیات‌دهندگان مالیاتهای خود را به حکومت مرکزی می‌دادند. ثانیاً، چون این حکومت، به آنها خدمت می‌کرد و حداکثر کمك را در حقشان مبذول می‌داشت، آنها به خلیفه و دستگاه خلافت ایمان داشتند و با مالیاتهائی که، حقاً، می‌بایستی بپردازند، دولت او را یاری و پشتیبانی می‌کردند. بنابراین خیلی طبیعی بود که امور مالی در این دولت، بتواند از وضع بهتر و ثبات بیشتر برخوردار باشد.

دلیل دیگر آن، روایتی است که طبری نقل می‌کند مبنی براینکه عمربن عبدالعزیز، در نامه‌ای که به عامل خود در خراسان نوشت، ضمن تایید اینکه باید سعی کند در جمع‌آوری خراج به کسی ظلم نشود، به او یادآور شد، چنانچه خراج جمع‌آوری شده کفاف مخارج لازمه را ندهد، خلیفه را مطلع گرداند تا مقدار مورد احتیاج را از مرکز ارسال دارد. عامل خلیفه، در پاسخ نه‌تنها از مرکز چیزی طلب نکرد، بلکه تصریح نمود که مقداری هم اضافه دارد[۲۱۸]. اگر قرار بود، همانطور که فان فلوتن یکی دیگر از مستشرقین[۲۱۹]، ادعا کرده، الغای جزیه از ذمّیان مسلمان شده، ضرر فاحشی به درآمد دولت وارد آورد، قاعدتاً نمی‌بایستی مقدار وصولی برای مخارج کافی باشد. درحقیقت همانطور که ولهاوزن[۲۲۰] توجه داشته، این سیاست غلط مالی خلفای سلف عمربن عبدالعزیز بود که موجب می‌شد کم و زیاد شدن درآمد جزیه، اینگونه در سرنوشت امور مالی آنها اثر بگذارد، والا علی‌رغم اینکه درآمد رقم قابل توجهی بود، طوری نبود که کمبود آن را ـ ازطریق عمران و آبادانی و تعدیل در سایر درآمدها و به‌خصوص صرفه‌جوئی در مخارج غیرضروری ـ نتوان جبران کرد. کمااینکه عمربن عبدالعزیز این کار را کرد و موفق هم شد. او علاوه بر اقدامات مذکور، برای جبران کمبود حاصل از اسلام اهل ذمّه، دستور داد از خرید و فروش اراضی فیء که ثابت‌ترین منبع درآمد برای مسلمین بود جلوگیری نمایند[۲۲۱]. همانطور که قبلاً متذکر شدیم و بعداً نیز به‌طور تفصیل از آن بحث خواهیم کرد، این اراضی با تدبیر خلیفهٔ دوم، به تملك تمام مسلمین درآمد و نفع آن که عبارت از خراج کرایه‌ای بود، عاید تمام مسلمین می‌گردید. ولی از زمان خلیفهٔ سوم با اجازهٔ غیرمنطقی این خلیفه، متنفذین ازطریق معاملات ملکی، شروع به تملك این اراضی نمودند. امویان هم دنبال آن را گرفتند و درنتیجه پس از مدتی، درآمدی که می‌بایستی به بیت‌المال مسلمین عاید گردد، به کیسهٔ عده‌ای مردمان ثروتمند و متنفذ سرازیر می‌شد و همین امر سبب می‌گردید که کارگزاران اموی، روی درآمد جزیه و خراج

۲۱۸ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳٦٦.

۲۱۹ـ فان فلوتن. *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیة*. قاهره، ۱۹٥٦ میلادی (ترجمه حسن ابراهیم حسن): ص ٥٨.

۲۲۰ـ تاریخ الدولة العربیة ولهوزن: ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۹٦، ۲۹۷.

۲۲۱ـ یحیی بن‌آدم القرشی، ابوذکریا بن‌سلیمان. *کتاب الخراج*. قاهره، سلفیه، ۱۳٤۷ هجری: ص ٦۲.

جزیه‌ای بیش از آنچه باید تکیه کنند. جواز و یا عدم جواز بیع اراضی خراج، یا بیع اراضی اهل ذمّه که در کتب فقهی عنوان شده و گروهی آن را جایز و گروهی دیگر آن را نادرست شمرده‌اند، ناشی از همین امر و عملی است که در زمان عثمان شروع شد و امویان نیز در ادامهٔ آن کوشیدند[۲۲۲].

به‌طور مسلم اگر درمورد اراضی، سیاست عمربن‌الخطاب تعقیب می‌شد و از واگذاری آنها به افراد جلوگیری به‌عمل می‌آمد، دولتها‌روی جزیهٔ اهل ذمّه و اسلام آنها آنقدر حساسیت نشان نمی‌دادند و اسلام آنها هم تا آن اندازه، روی درآمد بیت‌المال اثر نمی‌گذارد. عمربن عبدالعزیز هم به‌همین دلیل از خرید و فروش آن اراضی جلوگیری کرد و درحقیقت درصدد ملی کردن ثروتی برآمد که منافع آن به جیب عدهٔ به‌خصوصی می‌رفت. درست است که کوتاهی عمر خلافت عمر، به او اجازه نداد تا، سیاست خود را دنبال کند؛ ولی همان مدت کوتاه هم کافی بود تا تفاوت بین دو سیاست که اولی بر روی مبانی و اصول اسلامی، و دومی بر روی اصول معمولی ملکداری تکیه می‌کرد نشان دهد. و چون سیاست عمربن عبدالعزیز منافع عدهٔ نفع‌طلب و فرصت‌طلب را به‌خطر انداخته بود، پس از او سعی کردند وضع را به‌حال اول برگردانند، بدون اینکه نتیجهٔ منظور از این تغییر روش، عاید مردم گردد. درحقیقت خلافت عمر سبب شد که وضع مالی مملکت از مسیری که امویان برای آن تهیه کرده بودند منحرف گردد و کوتاهی عمر او نیز موجب گردید که سیاست متین و اصولی که او براساس مبانی اسلامی دنبال می‌کرد، به نتیجهٔ مطلوب نرسد. این همان مطلبی است که بعضی از مورخان غربی[۲۲۳] از آن به تشتت امور مالی تعبیر کرده‌اند و عمربن عبدالعزیز و سیاست او را باعث آن دانسته‌اند. درصورتی که مطالب فوق ثابت نمود که سیاست این خلیفه، براساسی متین استوار بود و اگر دنبال می‌شد نتیجهٔ مطلوب حاصل می‌گردید. درحقیقت گناه به نتیجه نرسیدن این سیاست که سیاست واقعی اسلام را تشکیل می‌داد به گردن خلفای بعد از اوست که سیاست واقعی مسلمین را دنبال نکردند و همانطور که خواهیم دید برطریقی قدم نهادند که بالاخره منتهی به زوال حکومت آنها گردید؛ حکومتی که پایه‌های اقتصادی خود را براساسی سست و زودگذر بنا نهاده بود.

بعد از عمربن عبدالعزیز، یزید پسر عبدالملك خلیفه شد. این عمل مطابق وصیت سلیمان‌بن عبدالملك انجام گرفت. می‌گویند عمر در روزهای آخر عمر خود می‌خواست او را خلع کند، زیرا در ضمن مباحثه‌ای با سران خوارج و در نتیجهٔ استدلال آنها، متوجه شده بود که تعیین خلیفه به این شکل خلاف شرع است و این باعث وحشت مروانیها شد و او را زهر دادند[۲۲٤]. به‌هرحال، یزید اهل اداره و سیاست نبود. مردی ضعیف‌النفس و سست اراده بود و جز تفریح کاری نداشت. او، عمر خود را در مصاحبت دو مطربهٔ خود سلّامه و حبّابه می‌گذراند و به آنها علاقه‌ای تا سرحد

۲۲۲ـ اموال ابوعبید: ص ۸۵.

۲۲۳ـ تاریخی الدولة العربیة ولهوزن: ص ۲۹٦.

۲۲٤ـ کامل ابن‌اثیر: جلد چهارم، ص ۱۵۲.

کتابخانه

جنون پیدا کرده بود و آن دو زن در کارها دخالت می‌کردند و مامورین و مروانیها هم برای انجام کارهای خود به آن دو متشبث می‌شدند[۲۲۵] و یزید نیز تحت تاثیر همین عوامل عمال عمربن عبدالعزیز را عوض کرد و مقرراتی را که او وضع کرده بود لغو نمود. ابن اثیر دربارهٔ این خلیفه چنین می‌گوید:

یزید تعمد داشت که هرچه را عمربن عبدالعزیز مقرر داشته بود لغو کند[۲۲۶].

او به‌عنوان مثال، برقراری خراجی را که عمربن عبدالعزیز از اهل یمن برداشته بود ذکر می‌کند و می‌گوید این خراج به‌وسیلهٔ محمدبن یوسف برادر حجاج، بر مسلمانان اهل یمن تحمیل شده بود و عمر، آن را برداشت ولی یزید دراین خصوص به عامل خود نوشت، خراج را از آنها مطالبه کند اگرچه با شکنجه و زور باشد[۲۲۷]. یزید، همچنین کسور خراج را که از تفاوت عیار پولها حاصل می‌شد ـ و عمر مردم را از آن معاف کرده بود ـ مجدداً مطالبه کرد[۲۲۸]. این خلیفه، عمالی را که عمر به‌علت عدم اعتماد، آنها را برکنار کرده بود، مجدداً مصدر کارهای حساس کرد و اسامةبن زید را بر خراج مصر و یزیدبن ابی‌مسلم کاتب و عامل خراج عراق در زمان حجاج را، به ولایت آفریقا[۲۲۹] منصوب کرد. این هردو، بزرگ‌شدهٔ مکتب حجاج بودند و اکنون که مجدداً به قدرت رسیده بودند، بیش از پیش سعی می‌کردند به مردم ظلم کنند.

یزیدبن ابی‌مسلم، به سیرهٔ حجاج از ذمّیان مسلمان شده، جزیه و خراج گرفت و برای این منظور هم آنها را از مهاجرت به شهرها منع کرد. زورگوئی او به درجه‌ای رسید که بالاخره اهالی در سال ۱۰۲ هجری سر به‌شورش برداشتند و او را کشتند و به‌جای او محمدبن یزید، از موالی انصار را به حکومت نشاندند و چون نمی‌خواستنداین‌شورش‌برعلیه حکومت مرکزی تلقی شود به خلیفه نوشتند ما از این عمل قصد خروج از اطاعت تو را نداشتیم، به‌همین جهت محمدبن یزید را برای اطاعت برگزیدیم. یزید ما را بیچاره کرده بود و کاری می‌کرد که نه خداوند و نه مسلمانان، به انجام آن راضی نبودند. خلیفه هم که وضع را بدین منوال دید قبول کرد که محمدبن یزید، به‌جای یزیدبن ابی‌مسلم، ولایت آنجا را اداره کند[۲۳۰].

اسامة نیز پس از برگشت به مصر، اعمال سابق خود را باشدت هرچه بیشتر دنبال کرد و رهبانانی را که دربرابر او مقاومت می‌کردند یا گردن می‌زد و یا آنقدر تحت شکنجه نگاه می‌داشت که می‌مردند[۲۳۱].

همانطور که قبلاً متذکر شدیم، در عراق یزیدبن مهلب که از زندان عمربن عبدالعزیز گریخته

۲۲۵ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹.

۲۲۶ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۱۹۶ تا ۱۹۸.

۲۲۷ـ کامل ابن‌اثیر: جلد چهارم، ص ۱۶۶.

۲۲۸ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۶۸.

۲۲۹ـ الوزرا جهشیاری: ص ۵۶.

۲۳۰ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۴۳۵.

۲۳۱ـ خطط مقریزی: جلد سوم، ص ۳۹۶.

بود، سر به‌شورش برداشت و بربصره مسلط شد[۲۳۲]. هدف او از این شورش، تجزیهٔ عراق بود ولی برادر خلیفه، مسلمةبن عبدالملك، در راس لشکری به مقابلهٔ او آمد و توانست او را شکست دهد و به‌قتل برساند. مسلمة که به ازای این خدمت توانسته بود حکم ولایت عراق و خراسان را برای خود بگیرد، حاکم مطلق‌العنان این نواحی گردید و از ارسال هرگونه خراجی به مرکز خودداری می‌کرد. خلیفه که جرات عزل او را نداشت با لطایف‌الحیل، او را به مرکز طلبید و عمربن هبیرةالفزاری را ابتدا به‌عنوان مصادرهٔ اموال بنی‌مهلب و سپس به‌عنوان والی به‌جای او فرستاد[۲۳۳].

ابن هبیرة، سه سال بر عراق و خراسان ولایت داشت و دراین مدت توانست ثروت عظیمی برای خودش دست و پا کند. او، اشراف خراسان را خوب می‌شناخت و آنها را به سوءاستفاده از اموال فیء متهم کرد و به عامل خود مسلم‌بن سعید که روانهٔ خراسان کرده بود دستور داد، اموال آنها را مصادره کند و برای ابن‌هبیرة بفرستد. در خراسان به مسلم، گوشزد کردند که خشونت با این افراد، به‌نفع ابن‌هبیرة نخواهد بود، به‌همین جهت او، هیئتی را به عراق فرستاد تا از نزدیك با ابن‌هبیرة مذاکره کند. چون تلاش هیئت نتوانست ابن هبیرة را ازنظری که داشت منصرف کند، بالاخره توافق براین شد که اموال عدهٔ مخصوصی که هیئت معرفی کند، مصادره گردد نه تمام افرادی که ابن هبیرة درنظر داشت[۲۳۴]. در عراق، ابن هبیرة، املاك مردم را به‌زور می‌گرفت و به‌نفع خلیفه ضبط می‌کرد. بلاذری روایت می‌کند که یزید، طی نامه‌ای از ابن هبیرة خواست، املاکی در بصره برای او فراهم کند؛ ابن هبیرة هم، هرملکی را که می‌پسندید، بدون جلب رضایت صاحبش ضبط می‌کرد[۲۳۵].

خلافت یزید زیاد طولانی نشد و پس از پنج سال خلافت، در سال ۱۰۵ هجری، در غم اندوهی که از مرگ حبابه مطربهٔ خود داشت[۲۳۶] در اربد (در شرق اردن) زندگی را وداع گفت در حالیکه ۳۷ سال بیشتر عمر نداشت[۲۳۷]. کار جانشینی را خود او معین کرده بود. نخست برادرش هشام و پس از او پسرش ولید.

هشام‌بن عبدالملك برخلاف برادر و سلف خود، مردی کاملاً اهل کار بود و شوخی و تفریح را دوست نداشت. آدمی صرفه‌جو و مال جمع‌کن بود و بدین جهت به امور مالی کشور، شخصاً و با دقت و بخل تمام[۲۳۸] رسیدگی می‌کرد و درنتیجه ملك و مال فراوانی اندوخته بود. از عمال خود

۲۳۲ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۷۹ و ۱۳۹٤.

۲۳۳ـ همان ماخذ: ص ۱٤۳۳.

۲۳٤ـ همان ماخذ: ص ۱٤٦۰.

۲۳۵ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۳۵۹.

۲۳٦ـ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۱۹۸.

۲۳۷ـ همان ماخذ: ص ۱۹۵.

۲۳۸ـ همان ماخذ: ص ۲۱۰.

مالیات می‌خواست از هر راهی که وصول شود. به‌همین جهت، عمالی را که به‌خوبی می‌توانستند مالیات وصـول کنند، گرامی می‌داشـت و آنان را حمایت می‌کرد، چنانکـه به‌خـاطر عبدالله‌بن الحبحاب، حربن یوسف و حفص بن ولید که اولی به امور دینی و دومی به امور جنگـی رسـیدگی می‌کردند و با سیاست عبدالله توافق نداشتند، عزل کرد[۲۳۹] و به‌جای آنها ولیدبن رفاعة را فـرستاد که عبدالله به‌راحتی بتواند، برنامه‌های خـود را عملی کند. عبدالله برای خـدمت به خلیفـه، یك قیراط (یك‌بیستم) بر مقدار جزیهٔ اهل ذمه افزود[۲۴۰] و با آمارگیری جـدید تعـداد جـزیه‌دهندگان و مساحت اراضی خراجی را افزایش داد به‌طوری که مجموع خراج مصر را که از سـه میلیون دینار کمتر بود به چهار میلیون دینار رساند[۲۴۱].

هشام، اشرس‌بن عبدالله السلمی را به ولایت خـراسان فـرستاد و بنا به‌نقـل طبری، اشـرس مردی بافضیلت و خیرخواه بود و به تمام امور، خودش رسـیدگی می‌کرد. به‌همین جهـت، اهالی خراسان، مقدم او را گرامی داشتند و از اینکه به ولایت خراسان منصوب شـده اسـت خـوشحال شدند[۲۴۲]. او ابتدا شاید به پیروی از همین حسن سیرت و شاید به‌علت جلب توجـه مردم، دسـتور داد از ذمّیان مسلمان شده جزیه نگیرند ولی چیزی نگذشت که به‌علت کسری درآمد، دستور خـود را لغو کرد و مقرر نمود که جزیه را همچنانکه معمول بود از مسلمان و غیرمسلمان دریافت دارند و همین امر موجب شورش اهالی سغد و سمرقند گردید. طبری، حادثه را چنین نقل می‌کند:

> اشرس، ابتدا به‌وسیلهٔ شخصی به‌نام ابوالصـیدا صـالح‌بن طـریف (از موالی بنی‌ضـبه) ذمّیان ماوراءالنهر و سمرقند را به اسلام دعوت کرد، مشروط برآنکه اسـلام آنهـا موجـب سقوط جزیه‌ای باشد که به‌عنوان اهل ذمه می‌پردازند. استقبال فـوق‌العـادهٔ آنهـا در قبول اسلام، سبب گردید که درآمد جزیه رو به‌نقصان نهد. ضرر این امر، بیشتر از همه متوجـه دهقانان و سرشناسان محلی بود که مأمور جمع‌آوری جـزیه و خـراج هرمحـل بودند؛ زیرا آنها مأموریت داشتند مبالغ تعیین شده برای هرمحـل را، جمع‌آوری کنند و یکجـا تحـویل دهند. به‌همین جهت، مراتب را به اشرس گزارش دادند و متذکر شـدند که مردم به‌خـاطر فرار از جزیه، رو به اسلام می‌آورند و تأکید کردند، آنها دیگـر قـادر نخـواهند بود جـزیهٔ تعهدشده را، جمع‌آوری کنند و به عامل خـراج تحـویل دهند. اشـرس، جـریان را برای حسن‌بن ابی‌عمرطه، مأمور خراج نوشت و از او خواست متوجه باشد، ذمّیان به‌خاطر فـرار از جزیه اسلام نیاورند و برای کنترل این امر دستور داد مواظبت کنند که آیا آنها فـرائض دینی خود را انجام می‌دهند، قرآن می‌خوانند، ختنه شده‌اند یا نه؟. ظاهراً حسـن در انجـام این مأموریت جدیت به‌خرج نداد و اشرس امر خـراج را از او گرفته و به شـخص دیگـری

۲۳۹- خطط مقریزی: جلد اول، ص ۳۰۲.

۲۴۰- همان ماخذ: ص ۱٤۲.

۲٤۱- همان ماخذ: ص ۱۷٦.

۲٤۲- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۵۰٤.

بەنام هانی‌بن هانی داد و او را مامور کرد که بدون اغماض، از تمام کسانی که قبل از قبول اسلام، جزیه می‌پرداخته‌اند کماکان جزیه وصول نماید[۲۴۳].

یکی از موانع وصول جزیه از ذمّیان مسلمان شده، همان ابوالصیدا بود که به‌شرط سقوط جزیه از ذمّیان مسلمان شده، ماموریت اشرس را قبول کرده بود و بعد از آن که عقیدهٔ اشرس عوض شد، برای او مزاحمت فراهم کرد و این مزاحمت به‌حدی رسید که مامورین اشرس مجبور شدند او و یکی دیگر از همکارانش را بگیرند و به زندان بیاندازند؛ ولی امر، به همینجا خاتمه نیافت. اشرس ابتدا موفق شد از ذمّیان مسلمان شده جزیه بگیرد، لکن پس از چندی اهالی سغد و بخارا قیام کردند و غیرمستقیم حوادثی نظیر حادثهٔ یوم‌العطش[۲۴۴] و وقعهٔ شعب[۲۴۵] را به‌وجود آوردند. گرچه هشام، با تغییر اشرس و اعزام اسدبن عبدالله القسری، توانست بر شورشیان فائق آید ولی خراسان دیگر آن خراسان سابق نبود و محیطی بود کاملاً مساعد برای پرورش مخالفین مرکز.

اسدبن عبدالله، به امور خراسان خوب وارد بود و قبلاً هم برآنجا حکومت کرده بود، به‌همین جهت به‌زودی توانست براوضاع مسلط گردد و جنگ با شورشیان را به‌نفع خلیفه تمام کند، ولی مرگ به او اجازه نداد به کارش ادامه دهد. پس از او، خلیفه، نصربن سیار را به خراسان فرستاد. او گرچه دنبال کار اسد را، در سرکوبی مخالفین گرفت ولی سیاستی کاملاً مخالف با سیاست اسد و اشرس داشت. او نسبت به ذمّیان و نومسلمانان روش ملایمتری نشان می‌داد. نومسلمانان را از پرداخت جزیه معاف کرد و به عمال خود دستور داد که در امر جمع‌آوری خراج، جانب عدالت را رعایت نمایند. نتیجهٔ عدالت او این بود که سی‌هزار نومسلمان از جزیه معاف شدند و درمقابل هشتاد هزار ذمّی که جزیه نمی‌پرداختند، جزء جزیه‌دهندگان درآمدند[۲۴۶]. او به‌این ترتیب، امر جزیه و خراج را، تحت نظام درستی درآورد و به آبادانی خراسان پرداخت. ذمّی و مسلمان هردو از او راضی بودند و همین امر باعث شد در زمان او، خراسان از آرامش بی‌نظیری برخوردار باشد، و او نیز توانست در سایهٔ همین دوراندیشی و سیاست مدبرانه، تا ظهور ابومسلم در خراسان حکومت کند. به‌طور مسلم سیاست ملایم و دوراندیش نصر بود که قیام ابومسلم و شورش خراسان را، تا به این حد به تاخیر انداخت والا با سیاست خلفای اموی و رفتار والیان قبل از او و تعصبات نژادی می‌بایستی خراسان پیش از آن تاریخ قیام کرده باشد.

این تعصبات نژادی به‌وسیلهٔ طوایف عربی بود که پس از فتح ایران در نواحی خراسان سکنی گزیده بودند. این طوایف، از میراث زمان جاهلیت، میان خود دودستگی و اختلاف فراوان داشتند. دولت اموی نیز که سیاست خود را برروی این دودستگی بنا گذاشته بود، درمواقع لازم،

۲۴۳ـ همان ماخذ: ص ۱۵۰۷ و ۱۵۰۸.

۲۴۴ـ همان ماخذ: ص ۱۵۳۲.

۲۴۵ـ همان ماخذ: ص ۱۵۹۳.

۲۴۶ـ همان ماخذ: ص ۱۶۸۸ و ۱۶۸۹.

آتش اختلافات آنها را دامن می‌زد. مهمترین و بانفوذترین قبیلهٔ عرب، بنی‌تمیم از نژاد عدنانی بود که از همان ابتدای فتوح وارد کار شد. درمقابل تمیمیها، ازدیها بودند که از نژاد قحطانی و دیرتر از آنها وارد لشکرکشیها و فتوحات اسلامی شده بودند ولکن بهواسطهٔ ترقی خاندان مهلب و نفوذ آنها اهمیت پیدا کرده بودند. میان این دوقبیله برسر ریاست و نفوذ خراسان پیوسته زدوخورد بود. در سال ۹۶ هجری تمیمیها بر قتیبةبن مسلم باهلی والی خراسان و سردار جنگهای ترکستان شوریدند و او را در جنگ کشتند[۲۴۷]. و بدین طریق برتری خود را بر رقیب ثابت کردند. ولی پس از آن، یزیدبن مهلب، طایفه ازد را بر خراسان قوت داد و تمیمیها از اعتبار افتادند[۲۴۸]. پس از سقوط خاندان مهلب، کار برعکس شد.

در این زدوخوردها، دعوت شیعه که بنی‌العباس خود را در آن جا داده بودند، نهفته انتشار می‌یافت. گرچه سیاست مدبرانهٔ نصربن سیار، توانسته بود تا مدتی از حدت این دودستگیها بکاهد یا بهعبارت دیگر موجب شده بود که بهره‌برداری مخالفین را از این دودستگی بهحداقل برساند. ولی سیاست غلط پیشینیان و ظلمی که بهدستور خلفای اموی می‌کردند، آنقدر ریشه دوانیده بود که مخالفین توانستند از آن استفاده کنند و خراسان را علیه حکومت مرکزی بشورانند. بهخصوص که عراق نیز از این تعصبات نژادی بهدور نمانده بود و دراثر آن قدرت سابق خود را از دست داده بود.

هشام پس از رسیدن به مقام خلافت، عراق و مضافات آن را به خالدبن عبدالله قسری که از نژادقحطانی بود سپرد. خالد و قحطانیها، پانزده سال تمام با قدرت و شوکت برعراق حکومت کردند. قدرت و بیشتر ثروت فوق‌العادهٔ خالد، حسادت خلیفه را برانگیخت و بهرسم معمول امویان با استفاده از تعصب نژادی، او را برانداخت و قدرت را این دفعه به دست یوسف‌بن عمرثقفی که از نژاد نزاری بود سپرد و اوهم آنطور که خواهیم دید از خالد و قحطانیها انتقام گرفت.

خالد از شاگردان حجاج بود ولی درندهخوئی او را نداشت. با اینکه مردم از او نفرت داشتند و در اواخر حکومتش، خوارج و شیعه جنبشهائی کردند، با اینهمه پانزده سال تمام در عراق با قدرت حکومت کرد و ثروت و املاك فراوان اندوخت. او توسط حسان نبطی باتلاقهای واسط را خشك کرد و مزرعه ساخت و بههمین منظور نهرهائی در عراق حفر نمود که معروفترین آنها نهر جامع، مبارك، خالد، بارمانا و صلح نام داشت و در جوار هریك از این نهرها املاکی را بهخود اختصاص داد[۲۴۹].

قدرت و ثروت خالد در عراق به درجه‌ای رسید که منافع و مصالح خلیفه را در آن سامان تحت‌الشعاع قرار داد. درحقیقت خالد، عراق را ملك شخصی خود می‌دانست و به منافع خلافت

۲۴۷ـ همان ماخذ: ص ۱۲۸۳.
۲۴۸ـ همان ماخذ: ص ۱۳۰۷ به بعد.
۲۴۹ـ همان ماخذ: ص ۱۶۵۵.

اهمیتی نمی‌داد؛ زیرا او از طایفهٔ بُجیله بود[۲۵۰] وعقیده داشت که قسمت اعظم اراضی عراق به خاندان او تعلق دارد، به‌دلیل آنکه قبل از فتح سواد، خلیفهٔ دوم به طایفهٔ بجیله قول داده بود که در صورت فتح، ربع اراضی آن سامان را به آنها خواهد داد. به‌همین جهت خالد، املاك خود را در عراق توسعه می‌داد و تا آنجا که امکان داشت، پول کمتری به مرکز می‌فرستاد. بنا به‌نقل طبری، محصول املاك شخصی خالد در عراق به سیزده یا بیست میلیون[۲۵۱] (ظاهراً درهم) می‌رسید.

این درآمد هنگفت و سهل‌انگاری خالد نسبت به فرستادن تمام درآمد خراج به شام،[۲۵۲] خلیفه را که خود مردی مال‌دوست و مزرعه‌ساز بود، واداشت تا نسبت به خالد تغییر روش دهد و بالاخره او را در سال ۱۲۰ هجری، پس از پانزده سال حکومت با قدرت، عزل کند. منتهی چون می‌ترسید، با قدرتی که خالد بهم زده بود نتواند حکم عزل را بمرحلهٔ اجرا درآورد، لذا، برای ازپا درآوردن این رقیب ثروتمند، از تعصبات نژادی کمك گرفت و جانشین او را ازبین افرادی انتخاب کرد که با خالد و خانوادهٔ او دشمنی دیرینه داشتند. جانشین خالد، یوسف‌بن عمر ثقفی مخفیانه به عراق آمد و در آنجا ماموریت خود را اعلام و درحقیقت خالد را غافلگیر کرد و او را در مقابل عمل انجام شده قرار داد. خالد به زندان افتاد و هیجده ماه در زندان ماند.

هشام که با عزل خالد رقیب را از میدان به در کرده بود دیگر ضرورتی نمی‌دید که درحق او شدت عملِ بیشتری به‌خرج بدهد؛ زیرا به‌خوبی می‌دانست که خالد جز ثروت زیاد و رقابت مالی با خلیفه، گناه دیگری ندارد و به جز در موارد مالی، هیچگاه درصدد ناخدمتی برنیامده است[۲۵۳]؛ ولی یوسف دست‌بردار نبود و پیوسته از هشام می‌خواست که دست او را درمورد خالد آزاد بگذارد. علی‌رغم این اصرار، هشام تا زنده بود، درمورد خالد با احتیاط رفتار کرد و اجازه نداد یوسف متعرض او بشود. به‌احتمال قوی هشام، از عوارض خشونت عمل یوسف، ازلحاظ قبایل قحطانی اطلاع داشت و نمی‌خواست قلمرو خلافت خود را دستخوش اختلافات نژادی بنماید. او معتقد بود که از اختلافات آنها باید به‌موقع و به‌نفع حکومت خود استفاده کند، نه آنکه مصالح خود را فدای اختلافات آنها بنماید. به‌همین جهت در برانداختن قدرت خالد از وجود یوسف و قدرت نزاریها استفاده کرد؛ ولی دیگر حاضر نبود برای دلخوشی آنها تمام قحطانیها را علیه خود بشوراند.

این حزم و احتیاط در جانشین هشام یعنی ولید نبود. او که از طرف مادر به خانوادهٔ حجاج انتساب داشت، در عصبیت نژادی، طرفدار نزاریها بود و قحطانیها را طرد و آزار می‌کرد. به‌همین جهت، خالد را که بزرگترین رئیس قحطانی وقت بود به یوسف‌بن عمر به مبلغ پنجاه میلیون درهم

۲۵۰ـ اموال ابوعبید: ص ٦١؛ فتوح البلدان بلاذری: ص ۲۰۷.
۲۵۱ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ١٦٥٥.
۲۵۲ـ همان ماخذ: ص ١٦٤١ به بعد.
۲۵۳ـ همان ماخذ: ص ١٨١٤.

فروخت و اوهم عذابش کرد تا مرد[۲۵٤] و خانوادهٔ او را برانداخت و بالاخره وضعی را پیش آورد که هشام از آن بیم داشت، یعنی قبایل یمنی را برانگیخت تا علیه ولید و دستگاه نزاری او قیام کنند. قیام آنها باردیگر، دو دشمن دیرینه را درمقابل یکدیگر قرار داد و آرامش عراق را نیز مانند خراسان مختل کرد و زمینه را برای سقوط خاندان اموی فراهم گرداند. ولید، مردی عیاش و شرابخوار بود و به‌سبب اشتغال به بزم و شکار و مصاحبت مطربان و ندیمان و سگهای شکاری به کار مملکت نمی‌پرداخت،[۲۵۵] علاوه برآن او مردی ظالم و سفاك بود حتی نسبت به خویشاوندان اموی خود، به‌طوری که دو پسر هشام‌بن اسماعیل مخزومی، ابراهیم و محمد را که به درخواست هشام‌بن عبدالملك جهت کسب بیعت برای پسرش مسلمه پاسخ مثبت داده بودند چنان عذاب کرد تا مردند[۲۵٦] و دو پسر خود حکم و عثمان را ولیعهد قرار داد[۲۵۷]. بدین جهت، زمینه برای سقوط او ازهرجهت فراهم شد. پسرعموی او یزیدبن ولیدبن عبدالملك که مردی متظاهر به صلاح بود، عده‌ای از بنی‌امیه را با خود موافق ساخت و خانوادهٔ قسریها و سایر قحطانیها را جمع کرد و به داعیهٔ خلافت دمشق را تصرف کرد و خلیفه را که در قصر بخرا منزل داشت کشت[۲۵۸]. او به اتکای قبائل قحطانی به خلافت نشست و با نیت اصلاح خرابکاریهای ولید و سایر اسلاف دست به‌کار شد و یوسف‌بن عمرثقفی را برای محاسبه به زندان انداخت. ولی شیرازه گسیخته شده و فتنه از همه طرف بروز کرده بود. خوارج در عراق و دعات عباسی در خراسان و تعصبات نژادی در سرتاسر مملکت رشتهٔ کار را از دست امویان بیرون آورده بود. از این اوضاع آشفته عباسیان حداکثر استفاده را نمودند و دعوت خود را علنی کردند. امام عباسی که در حمیمه اقامت داشت با فرستادن لوای ظل و پرچم سحاب برای ابومسلم، فرمان خروج داد و او پس از شکست نصربن سیار والی خراسان، وارد مرو و از آنجا عازم عراق شد[۲۵۹]. در گرگان دسته‌ای از نیروهای امویان به مقابله آمدند. ابومسلم،قحطبه‌بن شبیب را مامور دفع آنها کرد[۲٦۰]. او آنها را شکست داد و تا نهاوند بدون مانع پیش رفت. در نهاوند لشکریان اموی، پس از چند ماه مقاومت تسلیم شدند و راه را برای ورود لشکریان عباسی به عراق باز کردند[۲٦۱]. این لشکریان پس از مختصر مقاومتی که در جلگهٔ عراق به‌عمل آمد، در محرم ۱۳۲ هجری وارد کوفه شدند و بدین ترتیب حکومت ۹۲ سالهٔ اموی جای خود را به حکومت عباسی که عناصر ایرانی،

۲۵٤- همان ماخذ: ص ۱۸۲۱ و ۱۸۲۲، ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم. *الامامة و السیاسه*. مؤسسة الحلبی، ۱۳۸۷ هجری: ص ۱۱۱.

۲۵۵- مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۲۱۳ و ۲۱٤.

۲۵٦- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۷٦۸.

۲۵۷- همان ماخذ: ص ۱۷۵۵.

۲۵۸- همان ماخذ: ص ۱۸۱۰؛ مروج الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۲۱۲.

۲۵۹- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. *العبر و دیوان المبتدا و الخبر*. بیروت، ۱۹۷۱ میلادی: جلد سوم، ص ۱۱۷.

۲٦۰- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۲۰۰۲ تا ۲۰۰٦ و ۲۰۱٦ و ۲۰۱۷.

۲٦۱- همان ماخذ: جلد سوم، ص ۱۰ و ۱۸.

کارگردانان اصلی آن بودند داد و دوران سیادت اعراب سپری شد.

اکنون که با سیاست مالی اسلام و سیاست مالی مسلمین و چگونگی اختلاف آن دو آشنا شدیم، نوبت آن است که به بررسی وضع مالی مسلمین و انواع درآمدها و راههای مصرف آن بپردازیم، لکن قبل از این بررسی، ضرورت دارد که در بخش سوم این کتاب با دو مطلب زیر آشنا شویم:

۱ـ با منابع تشریع مالیاتهای اسلامی، ازطریق بررسی حوادث زمان پیغمبر، تا آنجا که مربوط می‌شود به تشریع و برقراری مالیاتها و درآمدهای حاصل از آنها.

۲ـ کیفیت تأسیس دیوان (که مرکزی برای کنترل درآمدها و مخارج بود) در بین مسلمین و همچنین چگونگی استفاده از دیوانهای موجود در مراکز مالی ساسانی و روم شرقی.

بخش سـوم

بررسی

منابع تشریع مالیاتهای اسلامی و اولین تشکیلات مالی

فصل ششم

بررسی منابع تشریع مالیاتهای اسلامی

بعد از هجرت پیغمبر از مکه به مدینه و تأسیس و استقرار حکومت مسلمین در آن شهر، مبارزه با کفار و جنگ با آنها که مانع از پیشرفت و توسعهٔ اسلام بودند، شروع شد. اجازهٔ جنگ و قتال با کفار، قبلاً و هنگامی که مسلمانها، از ظلم و تعدی اهالی مکه به تنگ آمده بودند، یعنی روزهای قبل از هجرت رسیده بود[1]. به‌همین جهت، پس از استقرار در مدینه، اولین کار انتقام گرفتن از کفار بود که مسلمانان تاقبل از صدور این اجازه، هم از انتقام گرفتن و قتال با کفار ممنوع بودند و هم به‌علت نداشتن پایگاه قادر به انجام آن نبودند. اکنون که این امکان به‌وجود آمده بود، علاوه برآنکه می‌توانستند ازطریق جنگ، انتقام گذشته را بگیرند و برای پیشرفت اسلام محیط آماده‌تری فراهم کنند، قادر بودند که ازطریق غنائم جنگی، درآمدی هم، برای خود که در آن روزها سخت بدان محتاج بودند دست و پا کنند. زیرا تامین مخارج زندگی مهاجرین ـ که تعداد آنها روز به‌روز زیادتر می‌شد و تمام هستی خود را در مکه رها کرده و با دست خالی به مدینه آمده بودند ـ کار آسانی نبود و اهالی مدینه هم قادر نبودند، بیش از آن، از آنها پذیرائی نمایند. به‌همین دلیل، جنگ برای آنها اهمیت خاصی داشت و علاوه برآنکه کاری برای بیکاران ایجاد می‌کرد، می‌توانست درآمدی هم ازطریق غنائم برای آنها تهیه نماید؛ به‌خصوص که امید به‌دست آوردن غنیمت، مسئله‌ای بود که آنها را در غلبه بر دشمن بیشتر تحریك و تشویق می‌نمود و درنتیجه منجر به پیروزی مسلمین و شکست کفار می‌شد.

طبق روایات کتب سیر، اولین غنیمتی که نصیب مسلمین شد، تعدادی شتر و مقداری کالای تجارتی بود که عبدالله‌بن جحش، از کاروان تجارتی قریش به‌دست آورد. این عبدالله در جمادی‌الاخر یا رجب سال دوم هجری با هشت یا دوازده نفر از مهاجرین مامور شد که به نخله نزدیك مکه برود و اوضاع قریش را از نزدیك تجسس نماید. آنها هنگامی که در نخله کمین کرده بودند، متوجه کاروانی شدند که از آنجا می‌گذشت. این کاروان متعلق به قریشیها بود. مسلمانان،

---
۱ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام؛ ص ۳۲۰.

یکی از افراد قافله را، بهنام عمروبن الحضرمی با تیر کشتند و تعدادی شتر و مقداری کالا با خود به مدینه آوردند[2].

متعاقب این واقعه، غزوهٔ بدر پیش آمد بدین ترتیب که کاروان قریش به ریاست ابوسفیان از شام برمی‌گشت. پیغمبر و اصحاب به قصد آن بیرون آمدند و در بدر به‌کمین نشستند. ابوسفیان خبردار شد و راه خود را منحرف کرد و کسی به مکه فرستاد و مدد خواست. جمعیتی از مکه آمدند و در بدر با مسلمانان روبرو شدند. چون کاروان از خطر گذشته بود، ابوسفیان به قریش پیغامی فرستاد که بی‌جنگ بازگردند. از مسلمانان نیز عده‌ای که فقط به قصد کاروان آمده بودند، میل به جنگ نداشتند؛ خاصه آنکه، عدهٔ مسلمانان خیلی کمتر از قریش بود. ولی ابوجهل که موقعیت قریش را با عدهٔ قلیل مسلمانان مقایسه می‌کرد، می‌خواست از فرصت استفاده کند. بههمین جهت، قتل عمروبن الحضرمی را جلو چشم قریش کشید و به جنگ تشویقشان کرد. طرفین صف‌آرائی کردند، پیغمبر زیر سایبانی قرار گرفت و جمعی از صحابه به پیرامون او به نگهبانی ایستادند و بقیه به میدان رفتند. چیزی نگذشت که مشرکین شکست خوردند و هفتاد نفر از سران قریش کشته و اسیر شدند و بقیه نیز فرار کردند. دراثر این پیروزی، مسلمین مقداری اموال و سلاحهای جنگی که مغلوبین همر ه داشتند به‌غنیمت گرفتند. درسر تقسیم غنائم، میان مسلمین اختلاف افتاد، آنها که به میدان رفته بودند می‌خواستند بیشتر از آنهائی که پیش پیغمبر ایستاده بودند سهم ببرند. دراین هنگام آیهٔ «یَسْئَلونَكَ عَنِ الْاَنفالِ قُلِ الْاَنفالُ لِلّهِ وَالرَّسولِ فَاتَّقوا اللّهَ وَأَصلِحوا ذاتَ بَیْنِکم[3]» نازل شد و اختیار اموال غنائم را خداوند به پیغمبرش واگذار نمود. پیغمبر به موجب این فرمان غنائم را جمع کرد و با لشکر روانهٔ مدینه شد و در راه آن را به‌تساوی بین مسلمین تقسیم کرد[4].

پس از بدر، پیغمبر در مدینه به تعقیب و تنبیه منافقین و یهود پرداخت. یهود بنی‌قینقاع نخستین طایفهٔ یهودی بودند که مورد تعقیب قرار گرفتند. اینها در بیرون شهر مدینه در قلعه‌ای منزل داشتند و شغلشان زرگری و آهنگری بود. در ماه شوال پیغمبر آنها را جمع کرد و گفت از سرنوشت قریش عبرت بگیرید و اسلام بیاورید. آنها امتناع کردند و پاسخ درشت دادند. پیغمبر قلعه را پانزده روز محاصره کرد تا به امان آمدند و به شفاعت عبداللهبن ابی که حلیف قوم بود و درحمایت آنها سماجت می‌کرد، پیغمبر حکم قتل را به تبعید بدل نمود. قوم را از خرد و بزرگ تا سرحد شام رساندند و اموالشان را به‌غنیمت برداشتند[5]. پیغمبر برخلاف غنائم بدر، این دفعه فقط چهارپنجم غنائم را بین محاربین تقسیم کرد، بهدلیل آنکه بعد از غزوهٔ بدر دستور عوض شده و

۲ـ همان ماخذ: ص ٤٣٦؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٢٧٦.

۳ـ قرآن: سوره انفال، آیه ۱. ترجمه: از تو درباره انفال می‌پرسند، بگو: انفال از آن خدا و رسول است. پس، از خدا بترسید و میان خودتان سازگاری کنید و خدا و فرستاده او را فرمان برید، اگر مؤمن هستید.

٤ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ٤٤٠؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٢٨٤ به بعد.

۵ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٣٥٩ به بعد.

به‌موجب آیهٔ غنیمت مقـرر گردیده بود که از آن پس یك‌پنجـم (خمس) اموال غنائـم را برای مصارف شخصی پیغمبر و خانواده‌اش و جهت رفع احتیاج ایتام و مساکین و ابناء سبیل تخصیص دهند[۶]. این دسـتور، برای اولین‌بار درمورد یهـودیان بنی‌قینقـاع به‌مرحلهٔ اجـرا درآمد و از آن پس نسبت به تمام اموال غنائم مورد استفاده و عمل قرار گرفت.

شکست مسلمانان در جنگ احـد، یهـودیان بنی‌نضـیر را امیدوار کرد که بتوانند با همکـاری قریش بر پیغمبر فائق آیند. به‌همین جهت کعب‌بن الاشرف، با چهل نفر به مکه رفت و قـریشیها را به جنگ با پیغمبر تشویق و تحریص نمود. ازطرف دیگر، یهودیان بنی‌نضیر درصـدد برآمدند تا غافلگیرانه پیغمبر را بکشند. پیغمبر، قبلاً از جریان آگاه شد و به آنها اطلاع داد که بلاد پیغمبر را ترك کنند. یهودیها، نخست، تسلیم شدند ولی بعد به تحـریك عبدالله‌بن أُبی تصـمیم به مقـاومت گرفتند. پیغمبر و اصحاب، تکبیرگویان سلاح برگرفتند و به پای قلعهٔ بنی‌نضـیر آمدند. پانزده روز آنجا را محاصره کردند تا بالاخره بنی‌نضیر تسلیم شـدند برآنکـه اموال خـود را بگـذارند و بروند. فقط به هرسه نفر، یك شتر و مشك آب داده شد[۷].

این اموال چون به زور و ازطریق جنگ به‌دست نیامده بود، حکم غنیمت نداشت و نمی‌شد آنها را بین محاربین تقسیم کرد؛ زیرا جنگی دربین نبود تا محاربی داشـته باشـد. درسـت اسـت که مسلمانان پانزده روز بنی‌نضیر را محاصره کردند تا تسلیم شدند ولی محاصره‌ای بود که منجـر به قرارداد و مصالحه شد و برطبق آن، بنی‌نضیر قبول کردند در مقابل سـلامت، از اموال و اراضـی خود صرفنظر کنند و مدینه را ترك گویند. شدت عمل مسلمین درمورد آنها نیز در نتیجهٔ مقـاومتی بود که در اثر تحریکات عبدالله‌بن أُبی از خود نشـان دادند والا اگر به پیشـنهاد اولیهٔ پیغمبر، مبنی بر ترك مدینه تن درمی‌دادند، شاید می‌توانستند اموال خـود را نیز به‌همراه ببرند و غرامت اراضـی را نیز دریافت دارند؛ ولی پافشاری موجب شد که از این حق محـروم گردند و درحقیقـت شـرایط صلح سخت‌تر گردد.

در اینجا این سؤال ممکن است پیش بیاید که یهـودیان بنی‌قینقـاع، با یهـودیان بنی‌نضـیر ازلحاظ موقعیت چه فرق داشتند، درحالیکه هردو قبیله ازطـرف مسـلمانان محـاصره و مکلف به ترك مدینه شدند؟ پاسخ این است که پیغمبر، به بنی‌قینقاع پیشـنهاد ترك مدینه را نداده و آنهـا را محکوم به قتل کرده بود؛ منتهـی پادرمیانی عبدالله‌بن أُبی موجـب شـد که حکـم قتل را تبدیل به تبعید کند. درصورتی که مطلب درمورد بنی‌نضـیر غیر از این بود، یعنی پیشـنهاد ترك مدینه، ابتدا ازطرف پیغمبر مطرح شد و چون پافشاری کردند، تسلیم آنها را در مقابل این پیشـنهاد با شـرایط سخت‌تری قبول کرد. به‌هرحال وضع بنی‌نضیر با یهـودیان بنی‌قینقـاع متفـاوت بود و اموال آنهـا جزء اموال غنائم به‌حساب نمی‌آمد و احتیاج به حکم جـدیدی داشـت. آیاتی از قـرآن که به‌نقـل مفسرین به‌همین مناسبت نازل شد، تکلیف اینگونه اموال را که درنتیجـهٔ قـرارداد صـلح و بدون

۶ـ قرآن: سوره انفال، آیه ۴۱.

۷ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۴۵۱.

خونریزی بدست می‌آمد معین کرد. برابر این آیات، این‌گونه اموال، عنوان فیء داشت و اختیار مصرف آن بدست رسول خدا داده شده بود[۸]. پیغمبر بموجب این آیات، اموال بنی‌نضیر را باستثنای اراضی، بین مهاجرین و دوتن از انصار که فقرای آن روز اصحاب را تشکیل می‌دادند تقسیم نمود و اراضی را برای خود نگاه داشت تا از آن طریق، مخارج شخصی و خانواده و درصورت زیادی احتیاجات جنگی را تامین نماید[۹].

درسال پنجم هجرت، پیغمبر در تقسیم اموال غنائم، تجدیدنظر نمود و هنگام تقسیم اموالی که ازبنی‌قریظه بغنیمت گرفته بودند، برخلاف سابق، تفاوتی بین سوار و پیاده قائل شد؛ بدین طریق که به سوار، سه سهم و به پیاده، یك سهم داد[۱۰]. روایات، دو سهم اضافهٔ سوار را بعنوان سهام فرس (اسب) ذکر کرده‌اند و این می‌رساند که پیغمبر با این تجدیدنظر، ایجاد و یا تقویت سوار نظام را منظور داشته است. بهرحال از آن پس، اموال غنائم با ترتیب جدید تقسیم شد و پس از پیغمبر نیز بهمان نحو ادامه پیدا کرد.

تا سال هفتم هجری، اموالی که بعنوان غنیمت نصیب مسلمین می‌شد بیشتر از اموال منقول بود، ولی دراین سال وقعهٔ خیبر اتفاق افتاد و درنتیجهٔ آن، قلعه‌های متعدد و نخلستانهای زیاد خیبر، غنیمت مسلمانان شد. خیبر ناحیه‌ای بود یهودی‌نشین مشتمل بر هشت قلعه بنامهای: ناعم، قموص، شق، نطاة، کتیبه، صعب، وطیح و سلالم و نخلستانهای بسیار و گله‌ها و اموال فراوان. در حدیبیه وعده این فتح را خداوند به مسلمانان داده بود (وَعَدَكُم اللّهُ مغانِمَ كَثيرَةً تاخُذونَها فَعَجَّل لَكُم هذه[۱۱]).

پیغمبر در محرم[۱۲] (و بروایتی در جمادی‌الاولی) با هزار و ششصدتن (که دویست نفر از آنان سوار نظام بودند) از مدینه بیرون آمد. به اشخاصی که هدف غنیمت داشتند اجازهٔ شرکت دراین جنگ داده نشد. از مدینه تا خیبر، سی و اند فرسنگ راه بود که باسرعت به سه منزل پیمود و در وادی رجیع که میان خیبر و منازل غطفان بود فرود آمد، برای آنکه غطفانیها، نتوانند به همپیمان خود کمك دهند. پس از جنگ شدید، قلعه‌ها یکی پس از دیگری فتح شد باستثنای دو قلعهٔ اخیر (وطیح و سلالم) که قلعه‌نشینان چون دیدند کاری ازپیش نمی‌برند، از در صلح درآمدند. پیغمبر بغیر از این دو قلعه که به صلح بدست آمده بود و جزء اموال فیء بشمار می‌آمد و قلعهٔ کتیبه که بعنوان سهم خمس غنائم کنار گذاشته شده بود، بقیه را طبق معمول بین شرکت‌کنندگان در جنگ و اهل حدیبیه تقسیم کرد. تعداد این افراد هزار و چهارصد نفر بود که دویست نفر آنها

۸ـ قرآن: سوره حشر، آیات ٦ و ۷.

۹ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳۲ و ۳۳؛ اموال ابوعبید: ص ۷؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱٤٥۳.

۱۰ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ۷۷٤.

۱۱ـ قرآن: سوره فتح، آیه ۲۰. ترجمه: خدا شما را غنیمت‌های بسیار وعده داد که آنرا بدست آرید و به شتاب آن را به شما داد.

۱۲ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱٥۷٥، سیرةالنبی ابن‌هشام. ص ۷۹۱.

سوارنظام و بقیه پیاده بودند. به‌همین جهت، مجموع اموال را ابتدا به هیجده قسمت و هرقسمت را نیز به صد قسمت تقسیم نمودند. سهم سوارها ششصد سهم و سهم دیگران هزار و دویست سهم و مجموع سهام هزار و هشتصد سهم شد[۱۳].

در موقع تسلیم قرار بود که اهالی خیبر را تبعید کنند ولی بعد تقاضا کردند که پیغمبر، نخلستانها را به نصفه‌کاری به آنان بدهد به‌استناد آنکه به این کار عالمتر و آبادکننده‌تر هستند. پیغمبر موافقت کرد، به‌شرط آنکه هروقت بخواهد آنها را اخراج کند. پس از آن، همه‌ساله موقع محصول ماموری ازطرف مسلمانها می‌آمد و محصول را نصف می‌کرد و این معامله ادامه داشت تا زمان عمر که یهودیان را به‌کلی از عربستان اخراج کرد[۱۴].

از سرگذشت خیبر، یهودیهای فدك بیمناك شدند و کس فرستادند و با پیغمبر به قرار واگذاری نیمی از اراضی و نخلستانهای خود صلح کردند. پیغمبر با آنها مانند اهالی خیبر معامله کرد، یعنی به آنها اجازه داد در اراضی بمانند و به کشاورزی ادامه دهند و نیمی از محصول را بابت حصه خود بردارند و نیم دیگر را به رسول خدا بدهند (زیرا این اراضی و نخلستانها با صلح فتح شده بود و اختیار آن به‌دست رسول خدا بود). تنها فرقی که با خیبر داشت این بود که در خیبر، تمام اراضی ملك مسلمانان بود، درصورتی که در فدك، برابر صلح‌نامه نیمی از اراضی به خود اهالی تعلق داشت. به‌همین جهت، هنگامی که خلیفهٔ دوم تصمیم به اخراج یهودیها گرفت، بابت اراضی سهم آنها، قیمت عادلانهٔ روز را به‌آنها پرداخت نمود[۱۵].

پیغمبر در بازگشت از خیبر به وادی‌القری آمد و اهالی آنجا را به اسلام دعوت نمود، آنها امتناع کردند و به جنگ با پیغمبر برخاستند. دراین جنگ پیغمبر پیروز شد و مسلمین غنائم زیادی به‌دست آوردند. قسمتی از غنائم را اراضی و نخلستانها تشکیل می‌داد که پیغمبر آنها را نیز، با شرایط خیبر، به اهالی واگذار کرد[۱۶].

بنا به‌روایت بلاذری، از سرگذشت اهالی وادی‌القری، اهالی تیما بیمناك شدند و به پیغمبر پیشنهاد صلح دادند. پیغمبر قبول کرد و قرار شد درمقابل جزیه‌ای که خواهند پرداخت اجازه داشته باشند از خانه و کاشانه و اراضی و املاك خود استفاده نمایند[۱۷].

طبق این روایت، باید این جزیه، اولین جزیه‌ای باشد که مسلمین دریافت داشته‌اند. زیرا بلاذری، آن را بعد از حادثهٔ وادی‌القری نقل و تصریح می‌کند که اهالی تیما، به‌علت عبرتی که از سرگذشت اهالی وادی‌القری گرفته بودند، صلح را برجنگ با پیغمبر ترجیح دادند. وقعهٔ

۱۳ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۲.

۱٤ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۳۹، معجم‌البلدان یاقوت: جلد دوم، ص ۵۰٤.

۱۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤۳.

۱٦ـ همان ماخذ: ص ٤۷.

۱۷ـ همان ماخذ: ص ٤۸.

وادی‌القری، به‌اتفاق اکثر مورخین[۱۸] در سال هفتم هجری اتفاق افتاده است و بلاذری هم در ذیل نقل خود به آن تصریح می‌کند.

چنانچه صلح تیما بلافاصله بعد از آن منعقد شده باشد، باید جزء وقایع سال هفتم یا حداکثر، اوائل سال هشتم به‌شمار آید و این مستلزم آنست که آیهٔ جزیه، قبل از این صلح نازل شده باشد. و آنهم با آنچه ابوعبید در کتاب *الاموال* ازقول حجاج‌بن جریح نقل می‌کند، دائر براینکه آیهٔ جزیه در سال نهم هجری در غزوهٔ تبوك نازل شده است، مغایرت دارد.

بنابراین، امر دایر است بین اینکه نظر بلاذری را درست و روایت حجاج‌بن جریح را غیر دقیق تلقی کنیم و بگوئیم آیهٔ جزیه، قبل از غزوهٔ تبوك و سال نهم هجری نازل شده است، یا اینکه روایت حجاج را درست و نقل بلاذری را در ارتباط دادن صلح تیما با حادثهٔ وادی‌القری، بدون درنظر گرفتن فاصلهٔ زمانی (درحدود یك سال) و توجه به لزوم نقل صلح تیما، پس از نزول آیهٔ جزیه یعنی پس از عزوهٔ تبوك، غیردقیق تلقی کنیم و یا اینکه جمع بین هردو روایت نموده و بگوئیم بلاذری در ربط دادن صلح تیما با حادثهٔ وادی‌القری فقط درصدد بیان تاثیر حادثهٔ مذکور برروی اهالی تیما بوده است بدون آنکه توجهی به تاریخ صلح داشته باشد و صلح تیما پس از غزوهٔ تبوك انعقاد یافته است. ظاهراً این احتمال، بهواقعیت نزدیکتر است؛ بهخصوص که یاقوت در *معجم‌البلدان* پس از توضیح موقعیت تیما، تصریح می‌کند که صلح مذکور در سال نهم واقع شده است[۱۹]. علاوه برآنکه در هیچ ماخذی صلح تیما در سال هفتم ذکر نشده و بلاذری نیز علی‌رغم ارتباط دادن این صلح با حادثهٔ وادی‌القری، فقط به تاریخ وقوع آن حادثه تصریح می‌کند و تاریخ انعقاد صلح را مسکوت می‌گذارد. گذشته از اینها، ابوعبید هم (همانطوری که گفته شد) ازطریق روایت حجاج‌بن جریح، تصریح می‌کند که آیهٔ جزیه، هنگام غزوهٔ تبوك نازل شده و به‌اتفاق تمام مورخین، این غزوه، در سال نهم هجری اتفاق افتاده است. ازهمهٔ اینها گذشته، قبل از سال نهم هجری و نزول آیهٔ جزیه، قرارداد صلحی برمبنای جزیه، در تواریخ قید نشده و آنچه هم هست مانند صلح تیما و بحرین است که تاریخ آن مشکوك می‌باشد. بلاذری در *فتوح‌البلدان* صلح بحرین را که براساس اخذ جزیه منعقد شده است درسال هشتم ذکر می‌کند، درحالیکه باتوجه به مطالب بالا، همانطور که گفتیم، اخذ جزیه قبل از نزول آیهٔ جزیه غیرمعقول به‌نظر می‌رسد؛ بهخصوص که درمورد بحرین روایتی هم هست مبنی براینکه این صلح از وقایع سال نهم می‌باشد[۲۰]. بلاذری در صفحهٔ ۷۹ همین کتاب تصریح می‌کند که اولین دسته از اهل کتاب که جزیه پرداختند نصارای نجران بودند و پس از آن، از اهالی ایله، اذرح و اذرعات (در شام) جزیه قبول شد. درصورتی که طبری و سایر مورخین، صلح نجران را جزء وقایع سال دهم

۱۸- همان ماخذ: ص ٤٨؛ معجم‌البلدان یاقوت: جلد چهارم، ص ۸۷۸.

۱۹- معجم‌البلدان یاقوت: جلد اول، ص ۹۰۸.

۲۰- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۸۹ تا ۹۰.

ذکر می‌کنند[۲۱] و این خود می‌رساند که نظر بلاذری در ارتباط وقایع به یکدیگر ازلحاظ تاریخ وقوع، چندان از دقت لازم برخوردار نبوده است. گرچه دانشمند محقق آقای دکتر ضیاءالدین الریس استاد تاریخ اسلام دانشگاه قاهره که در تاریخ اسلام و به‌خصوص تاریخ اقتصادی آن، از فحول عصر خود می‌باشد، پس از نقل حادثهٔ وادی‌القری و تیما، هردو را جزء وقایع سال هفتم ذکر کرده و در زیرنویس، *فتوح‌البلدان* بلاذری را به‌عنوان مستند خود ارائه داده‌اند[۲۲] ولی همانطور که گذشت خیلی دور از احتیاط خواهد بود که به‌استناد روایت بلاذری، صلح تیما را در عداد وقایع سال هفتم به‌شمار آوریم.

در سال هشتم هجری، پیغمبر مکه را به جنگ فتح کرد؛ ولی برخلاف روش معمول اجازه نداد که اموال اهالی را به‌غنیمت ببرند. به احترام خانهٔ کعبه، اموال و اراضی را به اهالی بخشید و از اسارت آنها خودداری نمود[۲۳]. پس از این فتح، غزوهٔ حنین پیش آمد و مسلمانان توانستند از آن غزوه غنائم زیادی به‌دست آورند، زیرا قبایل هوازن که میداندار این جنگ بودند، اموال و زن و بچه خود را همراه به محل جنگ آورده بودند و پس از جنگ و پیروزی اسلام، تمام آن اموال نصیب مسلمانان گردید. در جعرانه، وفدی از هوازن نزد پیغمبر آمد و اظهار انقیاد کرد و با یادآوری انتساب قبیلهٔ سعد (یکی از قبائل هوازن) به پیغمبر، از او درخواست کرد که از اسرا صرفنظر نماید و آنها را به خانواده‌هایشان ببخشد. پیغمبر از حق خود و خانواده‌اش صرفنظر کرد و به آنها وعده داد برای منصرف کردن سایر مسلمین از گرفتن حقوقی که درمورد اسرای هوازن دارند وساطت کند. به‌همین جهت، دستور داد موقع نماز ظهر به‌میان مسلمانان بیایند و مطلب خود را اظهار نمایند. نمایندگان هوازن، هنگام نماز نیمروز برسر نماز حاضر شدند و به‌دستور پیغمبر درخواست خود را برملاً اصحاب اظهار کردند. پیغمبر گفت آنچه از من و از بنی‌عبدالمطلب است از آن شماست. مهاجرین و سپس انصار نیز گفتند آنچه هم از ماست از آن رسول خداست. دو طایفهٔ بدوی فزاره و تمیم امتناع کردند، ولی پیغمبر به آنها وعده داد که از اولین غنیمت که به‌دست آید، به‌جای هراسیر، شش شتر به آنها بدهد. بدین ترتیب، تمام اسیران رها شدند و قرار شد فقط اموال را تقسیم کنند. شرکت‌کنندگان در جنگ که در تقسیم غنائم هوازن فوق‌العاده حریص بودند و عجله داشتند، گرد پیغمبر را گرفتند و گفتند زود شترها و اموال را تقسیم کن و به‌قدری هجوم آوردند که ردا از دوش ایشان افتاد. پیغمبر فرمود ردای مرا بدهید، به خدا قسم اگر به تعداد درختهای تهامه شتر داشته باشم همه را به شما می‌دهم. آنگاه به روش معمول، غنائم را تقسیم کرد و علاوه برآن، به عده‌ای از سران قبائل، تا صد شتر به‌عنوان دلجوئی (تالیف قلوب) داد. ازجمله به مالک‌بن عوف رئیس هوازن که پس از جنگ حنین به طائف گریخته بود، پیغمبر بدین وسیله او را دلجوئی نمود و نزد خود آورد. او مسلمان شد و پس از آن، همواره به

۲۱ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷٤۰.

۲۲ـ الریس، دکتر ضیاءالدین. *الخراج و النظم المالیه للدولة الاسلامیه*. مصر، ۱۹٦۹: ص ۱۰۷.

۲۳ـ اموال ابوعبید: ص ٦٥؛ خراج ابویوسف: ص ٦۸؛ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱٤۷.

هواخواهی پیغمبر، با طائفیها، دوستان سابق خود ستیز می‌کرد[٢٤].

در این دلجوئی به انصار چیزی داده نشد. آنها ناراحت شدند و به‌وسیلهٔ سعدبن عباده شکایت خود را به عرض رساندند. پیغمبر آنها را خواست و گفت بهترین بهرهٔ شما از مواهب الهی من هستم، گمراه بودید شما را به راه راست هدایت کردم، محتاج بودید شما را بی‌نیاز گرداندم، دشمن یکدیگر بودید شما را باهم مهربان و رئوف نمودم، آیا این نعمتها برای شما کافی نیست؟ آیا راضی نیستید، درحالیکه دیگران با شتر و گوسفند به خانه‌های خود مراجعت می‌کنند شما با رسول خدا به خانه‌هایتان مراجعت کنید؟ گفتند چرا و به‌نظر رسول خدا تسلیم شدند و گردن نهادند[٢٥].

در تابستان سال نهم، به پیغمبر خبر دادند که رومیها، به‌قصد حمله به مسلمانان، در بلقا لشکری گران جمع کرده‌اند و اعراب شام از لخم، جزام و عامله نیز به آنها پیوسته‌اند. پیغمبر، امر به تجهیز کرد و برخلاف غالب غزوه‌ها، از اول مقصد را آشکار ساخت تا مسلمانان آمادگی داشته باشند. توانگران اصحاب به فراخور حال، صدقاتی برای مخارج لشکر دادند. قبایل بدوی نیز احضار شدند و لشکری عظیم که تا آن‌وقت شاید در عربستان نظیر نداشت (درحدود سی هزار تن) حرکت کرد. هوا بسیار گرم و سال بسیار سخت بود و ترك میوه و سایهٔ مدینه برای مردم دشوار بود، علاوه برآن از جنگ با رومیها نیز بیم داشتند. بدین جهت، عده‌ای ازجمله عبدالله‌بن ابی، به عذرها متعذر شدند که دربارهٔ آنها آیات نازل شد. پیغمبر با لشکر از ثنیه‌الوداع که لشکرگاه بود حرکت کرد و پس از تحمل محنتها و تشنگی و گرما به تبوك رسید. در آنجا معلوم شد که خبرهای داده شده درمورد تجمع رومیها درست نبوده است. تبوك آب و سایه‌ای داشت. پیغمبر آنجا توقف کرد و با اهالی براساس جزیه قرارداد صلحی منعقد نمود و ضمناً رؤسای ایله، جربا، مقنا و اذرح[٢٦] را نیز که نزدیك آنجا بودند، به‌حضور پذیرفت و با آنها براساس پرداخت جزیه، قرارداد منعقد کرد و به هریك از آنها امان‌نامه‌ای نیز داد[٢٧]. پیغمبر خالدبن ولید را از آنجا به دومةالجندل، برسر اکیدرکندی پادشاه آنجا فرستاد. خالد شبانه بر او فرود آمد و اسیرش کرد و هنگامی که پیغمبر به مدینه رسید خالد پادشاه را با قبای زربفتش پیش پیغمبر آورد و آن حضرت به قرار جزیه با او صلح کرد[٢٨].

پس از برگشت از تبوك، نمایندگان قبایل و امرای عرب به مدینه آمدند و به اسلام مشرف شدند. نمایندگان را معمولاً در منازل صحابه جا و غذا می‌دادند و آنها در مسجد، موقع نماز حاضر می‌شدند و درحضور جمع، مطلب خود را اظهار می‌کردند و پس از قبول اسلام، با نامه‌ای از

---

٢٤ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ٩٢٧.

٢٥ـ همان ماخذ: ص ٩٣٥؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ١٦٨٤.

٢٦ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ٧١.

٢٧ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ٩٥٢.

٢٨ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ٧٢.

پیغمبر و پولی برای خرج راه به وطن باز می‌گشتند. یکی از این نامه‌ها، نامه‌ای است که پیغمبر به نمایندگان ملوك حمیر نوشته و در آن اصول و مقررات زکات و کیفیت فرض جزیه را به‌طور تفصیل توضیح داده است. این نامه، به‌علت احتواء این مقررات، یکی از وثائق مهم اسلامی به‌شمار می‌آید که طبری و ابن‌هشام آن را تماماً نقل کرده‌اند[۲۹].

در سال دهم، مسیحیان نجران، نمایندگانی به‌حضور پیغمبر فرستادند و تقاضای صلح کردند. پیغمبر تقاضای آنها را پذیرفت و قراردادی بدین مضمون (که درسال دو هزار دست لباس در دو نوبت، هزار دست اول در ماه صفر و هزار دست دوم در ماه رجب، به‌عنوان جزیه به پیغمبر بدهند) با آنها بست. ضمناً در این قرارداد اضافه شده بود که در صورت لزوم و احتیاج، سلاح و اسب و لوازم جنگی، دراختیار مسلمانان بگذارند و قیمت آن را از مقدار جزیه‌ای که باید بپردازند کسر کنند. علاوه برآن درمواقع لزوم سی زره، سی اسب و سی شتر به مسلمین عاریت بدهند و از نمایندگان مسلمین، حداکثر تا یك ماه پذیرائی کنند و تبلیغات مذهبی نکنند و معاملات ربوی هم انجام ندهند. درمقابل، مسلمین به آنها وعده دادند که آنها را درحمایت خود نگاهدارند و درصورت لزوم از آنان دفاع کنند[۳۰].

ظاهر آیهٔ جزیه، حکایت از آن می‌کرد که امکان پرداخت آن، فقط مخصوص اهل کتاب، یعنی یهود و نصاری باشد؛ ولی دراین سال، پیغمبر از مجوس هجر نیز، جزیه قبول کرد[۳۱] و این امر موجب گردید که بعدها فقها و مورخین، برای توجیه عمل پیغمبر و حفظ ظاهر آیه دچار اشکال شوند و به‌تلاش بیفتند. بعضیها راه‌حل را چنان دیدند که مجوس را هم جزء اهل کتاب به‌حساب بیاورند و بعضی دیگر بهتر دیدند، انحصار به اهل کتاب را که ظاهر آیه حکم می‌کند، به عرب اختصاص دهند و مجوس هجر را جزء کفار غیرعرب تلقی نمایند. دستهٔ سوم درصدد توجیهات دیگری برآمدند که ما در بحث جزیه به‌طور مفصل به آن اشاره خواهیم کرد. ناگفته نماند که بلاذری قرارداد صلح هجر را نیز در سال هشتم، هنگام فتح بحرین نقل می‌کند[۳۲] درصورتی که باتوجه به مطالب گذشته، به‌علت نزول آیه جزیه در سال نهم، باید تاریخ انعقاد تمام قراردادهای صلح براساس جزیه، بعد از غزوهٔ تبوك باشد.

به‌هرحال، اینها حوادثی بود که طی آن، در زمان پیغمبر، اصول مالی اسلام ازلحاظ درآمدهای غنائم، فیء، جزیه، زکات، خمس و موارد مصرف آنها، تشریع و پایه‌گذاری شد و خلفای راشدین نیز سعی داشتند، امر دخل و خرج مسلمین و دولت را براساس آن و یا حداقل براصولی غیرمغایر با آن بنا نهند و همانطور که خواهیم دید درهر تصمیم جدید مقید بودند، آن را بریکی از موارد مورد عمل در زمان پیغمبر تطبیق دهند و اگر این امکان را پیدا نمی‌کردند درصدد

۲۹ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷۱۷؛ سیرةالنبی ابن هشام: ص ۱۰۰۹.

۳۰ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۷٦.

۳۱ـ معجم‌البلدان یاقوت: جلد چهارم، ص ۹۵٤.

۳۲ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۸۹.

تفسیر آیهٔ قرآن و توجیه عمل پیغمبر برمی‌آمدند. البته همانطور که دیدیم، این تقید و یاحداقل حفظ ظاهر، اختصاص به زمان خلفای راشدین داشت که به‌علت علاقه‌مندی و ایمان، کوشش می‌کردند، براساس اصولی که پیغمبر درنظر گرفته بود و با رعایت محدودیتهائی که در قرآن و حدیث، برای مالکیت از لحاظ تولید و ازدیاد و نحوهٔ مصرف آمده و حقوقی که درمال، برای فرد و جامعه هردو پیش‌بینی شده، سیاست مالی اسلام را، به‌عنوان یك سیاست مالی متمایز از سیاستهای مالی روز به‌مورد اجرا گذارند والاّ بنی‌امیه نه‌تنها این تقید را نداشتند بلکه ضرورتی نیز در حفظ ظواهر شرع نمی‌دیدند؛ زیرا آنها از اسلام، حکومت و برتری می‌خواستند که به‌دست آورده بودند و اکنون نوبت آن بود که با سیاست و تدابیر ملك‌داری آن را ادامه دهند. تقید به اصول و مبانی دقیق اسلامی که براساس عدالت و مساوات نهاده شده بود، نه‌تنها نمی‌توانست این برتری را برای همیشه برای آنها حفظ کند بلکه به آنها اجازه نمی‌داد که خلافت را به‌طور موروثی در خانوادهٔ خود نگهدارند. به‌همین جهت بهتر دیدند که از اسلام تا آنجا که به مصالح و منافع خانوادگی لطمه نمی‌زند، استفاده کنند و بقیه را به تدابیر ملك‌داری خود واگذار نمایند.

فصل هفتم

کیفیت تأسیس دیوان دربین مسلمین

ظاهراً تمام مورخین براین مطلب اتفاق دارند که خلیفهٔ دوم اولین کسی بوده است که در اسلام اقدام به تأسیس دیوان نموده است[1]. قبل از این خلیفه و حتی قبل از تأسیس دیوان در زمان این خلیفه، رسم براین بود که مسلمین، اموالی را که بهدست می‌آوردند، همان دم بین خود تقسیم می‌کردند؛ بدون آنکه اجازه دهند مدتی برآن بگذرد. زیرا علاوه برآنکه اکثر اموالی که در اوائل نصیب مسلمانان می‌شد، عبارت از غنائم جنگی بود و می‌بایستی بین محاربین تقسیم گردد دیگر اموال هم چندان نبود که زیاده براحتیاجات روز مردم باشد. بههمین جهت بهمجرد رسیدن و یا بهدست آوردن مالی، پس از تفکیك ازلحاظ موارد مصرف، آن را بهطور مساوی تقسیم می‌کردند. عمروبن شبّه، از معمر و او از قتاده روایت می‌کند که مالی از بحرین درحدود هشتصدهزار درهم (ظاهراً این مبلغ درست نباشد[2]) رسید و پیغمبر بلافاصله آن را بین مسلمین تقسیم کرد[3]. در تمام دوران خلافت ابوبکر، رسم براین بود که وقتی مالی می‌رسید، آن را به مسجد پیغمبر می‌بردند، پس از تفکیك ازلحاظ مصرف، آن راخود ابوبکر یاابوعبیدةبن‌الجراح به نیابت از خلیفه، بین مردم تقسیم می‌کرد. از عایشه نقل شده پدرم در سال اول خلافتش، اموال فیء را بهطور مساوی بین مسلمین تقسیم کرد، بدون آنکه تفاوتی بین زن و مرد یا بنده و آزاد و یا کوچك و بزرگ قائل شود و به هریك ده ده داد ولی در سال دوم، بهمناسبت زیادی اموال، به هریك بیست بیست داد[4].

۱ـ اموال ابوعبید: ص ۲۲٤؛ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۸۹؛ تاریخ ابن‌خلدون: جلد اول، ص ۲۰۳.

۲ـ همانطور که در صفحات بعد متذکر شده‌ایم، در زمان خلیفه دوم، ابوهریره پانصد هزار درهم از بحرین آورده بود که کثرت آن تعجب خلیفه را برانگیخت و بدلیل نداشتن مصرف در فکر نگهداری آن برآمد، پس چگونه ممکن است در زمان پیغمبر (ص) که هم مسلمانها کمتر و هم فتوحات توسعه پیدا نکرده بود، مبلغ باین کلانی از همان محل تامین شده باشد.

۳ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱٦٤.

٤ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۱۳۷.

ابویوسف همین مطلب را از ابن‌ابی نجیح با کمی اختلاف نقل می‌کند، مبنی براینکه، مالی برای ابوبکر رسید، ابتدا از مردم خواست که اگر کسی از پیغمبر طلبی دارد اظهار نماید. جابربن عبدالله پیش آمد و گفت، پیغمبر به من وعده داده بود که اگر اموال بحرین برسد به اندازهٔ دو مشت پر از آن به‌من خواهد داد. ابوبکر به او اجازه داد با دو کف خود از آن پول بردارد؛ او همین کار را کرد و پس از شمارش معلوم شد که درحدود پانصد (ظاهراً درهم) است. چون این مبلغ کمتر از مبلغ مورد انتظار جابر بود، ابوبکر مجدداً به او اجازه داد که آن را به هزار برساند؛ آنگاه بقیه را، خود به‌طور مساوی بین سایر مسلمین قسمت کرد، به‌طوری که به هرنفر هفت درهم و نیم رسید ولی درسال بعد، به‌علت کثرت اموال، این مبلغ به بیست درهم بالغ گردید[۵].

ظاهراً تنها چیزی که از تأسیسات و تشکیلات دیوانی دراین زمانها وجود داشته همان محلی بوده است که به‌نام بیت‌المال، اموال صدقه و خمس و سایر اموالی را که می‌رسیده، تا هنگام تقسیم در آن نگهداری می‌کرده‌اند. زیرا مورد مصرف هریك از آنها با دیگری فرق داشته و لازم بوده است، قبل از تقسیم از یکدیگر تفکیك شود. همانطور که اشاره شد نگهداری اموال در این بیت‌المال زیاد طول نمی‌کشید و اغلب همان روز دربین مردم تقسیم می‌شد. ابویوسف روایت کرده است که قبل از تاسیس دیوان، خمس اموال فارس را نزد عمر آوردند، مال بسیاری بود، چون شب نزدیك بود، عمر، عبدالرحمن بن عوف و عبدالله‌بن ارقم را به محافظت آن اموال گماشت و فردای آن، مشت مشت آن را بین مردم تقسیم کرد[۶]. ابن سعد نقل می‌کند که بیت‌المال ابوبکر ابتدا در سنح بود و نگهبانی نداشت. وقتی به او گفتند چرا نگهبانی برای بیت‌المال نمی‌گمارد؟ پاسخ داد لزومی ندارد، زیرا من مالی در بیت‌المال معطل نمی‌کنم تا احتیاج به نگهبان داشته باشد[۷].

این طرز ادارهٔ اموال در زمان پیغمبر و خلیفهٔ اول، به‌علت محدود بودن فتوحات در داخل جزیرةالعرب و درنتیجهٔ محدود بودن اموالی که به بیت‌المال می‌رسید آسان بود؛ ولی در زمان خلیفهٔ دوم، با توسعهٔ فتوحات به خارج از محدوده عربستان و موفقیتهای پی درپی مسلمین در فتح کشورهائی نظیر ایران، شام، مصر و توسعهٔ قلمرو اسلام و کثرت غازیان و درنتیجه کثرت اموال، ایجاب می‌کرد که مسلمین درصدد تشکیلات جدیدی برای کنترل دخل و خرج مالیهٔ خود برآیند و آن را براساس معقولی که درسایر ممالك مورد عمل بود بنا نهند. منتهی چون مسلمین درآن زمان عبارت از اعرابی بودند که به‌کلی از این امور بیگانه می‌زیستند، بناچار دراین مورد هم، مانند سایر موارد مجبور بودند بدون آنکه متوجه باشند، تابع حوادث شوند و از آن بهره و پند

۵ـ خراج ابویوسف: ص ٤٣. در نسخه تیموریه، سهم هر نفر نه درهم ذکر شده است، ظاهراً این اختلاف بعلت شباهت زیاد در کتابت (سبعه) و (تسعه) باشد و با در نظر گرفتن روایت عایشه که مبلغ مذکور را ده درهم نقل کرده شاید براحتی بتوانیم کلمه سبعه را که در نسخ دیگر آمده در حقیقت تحریفی در استنساخ از کلمه (تسعه) تلقی کنیم.

٦ـ خراج ابویوسف: ص ٤٧.

۷ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ۱۵۱.

بگیرند. گرچه مورخین، حادثه‌ای را که موجب شد، مسلمین متوجه تاسیس دیوان و ایجاد ضبطی برای کنترل دخل و خرج خود گردند، با عبارات متشتت و مختلفی نقل کرده‌اند ولی از مجموع آنها می‌توان دو نظر زیر را استخراج کرد:

اول، آنکه ابوهریره از بحرین مراجعت کرد درحالیکه با خود اموال زیادی (درحدود پانصدهزار درهم) آورده بود. موقع نماز شب به دیدن خلیفهٔ دوم رفت، پس از گزارشی که دربارهٔ وضع مردم به خلیفه داد، از اموال آورده شده بحث کرد؛ از کثرت آن، خلیفه تعجب نمود و حتی خیال کرد که شاید اموال مورد بحث ازطرق غیرشرعی و از راه ظلم و ستم از مردم گرفته شده باشد. وقتی ابوهریره قسم یاد کرد که اموال برطبق موازین شرعی جمع‌آوری شده است، خلیفه به‌علت زیادی و نداشتن مورد مصرف فوری، از حاضرین در مسجد، درخصوص مصرف آن سؤال کرد. مردی (که به‌قول ابن طقطقی یکی از مرزبانان ایرانی بوده است[8])به خلیفه گفت، ایرانیها برای اموال خود و مصارف آن، دفترهائی دارند که دیوان نامیده می‌شود و در آن، اموال، عطایا و مخارج را ضبط می‌کنند؛ شما هم اگر چنین دفاتر و دیوانی تشکیل دهید، می‌توانید اموال مورد بحث را نگهداری کنید و در موقع خود و فرصت لازم استفاده نمائید. خلیفه گفتهٔ مذکور را پسندید و امر به تدوین دیوان داد[9]. بنا به‌روایت دیگر، دراین مشاوره، حضرت علی‌بن ابی‌طالب حضور داشت و رای داد که هرسال، هرچه مال می‌آید بین مردم تقسیم کنند و چیزی از آن نگهندارند؛ ولی عثمان گفت مال زیاد است و اگر ترتیبی درکار نباشد، آن کسی که گرفته است از دیگران که نگرفته‌اند شناخته نخواهد شد؛ لازم است ترتیبی اتخاذ شود تا حق هر کسی محفوظ بماند. دراین میان خالدبن ولید (بلاذری و طبری این نام را ولیدبن هشام‌بن مغیرة نقل می‌کنند[10]) برخاست و خطاب به خلیفه گفت، موقعی که در شام بودم پادشاهان آنها را دیدم که برای ادارهٔ امورمالی مملکت و تجهیز لشکر از دیوانی استفاده می‌کردند که تمام مخارج و درآمدها و حقوق افراد لشکریان در آن ضبط شده بود. خلیفه نظر او را پسندید و دستور تشکیل چنین دیوانی را داد[11].

دوم، آنکه خلیفهٔ دوم لشکری را تجهیز کرده بود تا به نقطه‌ای بفرستد، دراین هنگام هرمزان ایرانی نزد خلیفه بود. هرمزان به خلیفه گفت لشکری تجهیز و به هرنفر مبالغی پرداخت کرده‌ای. اگر یکی از آنها از رفتن خودداری کند از کجا خواهی فهمید؟ آیا بهتر نیست که دیوان و ضبطی جهت ثبت اسامی آنها تهیه کنی تا بدانی چه کسی پول گرفته و چه شخصی از رفتن خودداری کرده است؟ عمر توضیحات بیشتر دربارهٔ اینگونه دیوان خواست و هرمزان توضیح لازم را

۸ـ الفخری ابن‌طباطبا: ص ۶۰.

۹ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۶۴؛ خراج ابویوسف: ص ۴۵؛ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۵.

۱۰ـ فتوح البلدان بلاذری: ص ۴۳۶؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۷۵۰.

۱۱ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۶۴.

به‌عرض رسانید. عمر نظر هرمزان را پسندید و دستور تشکیل چنین دیوانی را داد[۱۲]. طبق نقل مقریزی و ماوردی مشورتی که عمر با صحابه کرد، پس از این اظهار نظر هرمزان بوده است.[۱۳] به‌هرحال، تمام روایات اتفاق دارند که عمر پس از تصمیم به تاسیس دیوان، حضرت علی‌بن ابی‌طالب(ع)، مخرمةبن نوفل و جبیربن مطعم را که از کُتّاب قریش بودند، مامور تدوین و کتابت آن نمود و از آن پس بود که اموال وارده و مصارف و مخارج در آن دیوان ثبت می‌شد.

همانطور که می‌دانیم مهمترین کار مسلمین دراین هنگام، فتوح و کشورگشائی بود و مهمترین درآمد آنها نیز، از راه جنگ و غنائم آن تامین می‌شد و رقم اصلی مخارج را هم مخارج جنگ و لشکرکشی و مصارف مربوط به آن تشکیل می‌داد. طبیعی است این امر ایجاب می‌کرد که دیوان مذکور، ابتدا به‌صورت یك دیوان لشکری (دیوان جیش) شروع به‌کار کند ولی این مسلم است که کار دیوان مدینه، تنها رسیدگی به امور لشکری نبوده بلکه دیوانی بوده است که هم کار دیوان جیش را انجام می‌داده و هم کار دیوان خراج را. دلیل آن این است که در هیچیك از آثار مورخین اشاره‌ای به تشکیل دیوان دیگری در مدینه که کار جبایات و خراج را انجام می‌داده نداریم. آنچه هست درمورد تغییر کتابت دیوانهای موجود در شام و ایران می‌باشد که به‌علت عدم آگاهی اعراب از طرز نوشتن و ادارهٔ آنها، تا زمان عبدالملك به‌همان وضع قدیم و محلی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. کثرت مسائل لشکری در دیوان مدینه سبب شده است که بعضی از مورخین[۱۴] و به پیروی از آنها جرجی زیدان، دیوان مدینه را دیوان جیش و دیوانهای شام و ایران را دیوان جبایات وخراج[۱۵] بدانند؛ درصورتی که دیوان مدینه هردو کار را می‌کرد، با این تفاوت که بیشتر حجم کارش در ابتدا، روی مسائل نظامی دور می‌زده است، ولی بعداً در نتیجهٔ توسعهٔ بلاد اسلامی و زیادی درآمد، جنبهٔ مرکزیت به‌خود گرفت و تقریباً تا مدتی که مدینه مرکز خلافت بود، به‌صورت دیوان مرکزی مسلمین انجام وظیفه می‌کرد؛ به‌طوری که دیوانهای ممالك تابعه و مفتوحه که به‌نام دواوین محلی خوانده می‌شدند، هرسال مازاد احتیاجات خود را به آن ارسال می‌داشتند[۱۶] و دیوان مرکزی هم، علاوه برنظارت کلی برتمام امور مالی ممالك اسلامی، اکثراً به اوضاع مالی مسلمین داخل جزیرةالعرب نیز رسیدگی می‌کرد.

دواوین محلی در کشورهای فتح شده به‌همان نحو و بدون هیچگونه تغییری مورد استفادهٔ مسلمین قرار گرفت. آنان حتی مأمورین و اداره‌کنندگان آن دیوانها را هم از بین افراد محلی و احیاناً غیرمسلمان انتخاب می‌نمودند؛ زیرا اولاً، دربین مسلمانان افرادی وجود نداشتند که بتوانند

۱۲ـ مقدمه ابن‌خلدون: ص ٢٤٤.

۱۳ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ١٦٤؛ احکام السلطانیه ماوردی: ص ١٧٦.

١٤ـ مقدمه ابن‌خلدون: ص ٢٤٤.

۱۵ـ تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۱۷۹ و ۲۳۰.

١٦ـ متز، آدام. *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*. قاهره، ۱۹۵۷ میلادی (ترجمه عبدالهادی ابوریده): جلد اول، ص ۱۹۱.

آن دیوانها را اداره کنند؛ ثانیاً، اشتغال به فتوح و گرفتاریهای جنگی به آنها اجازه نمی‌داد که وقت خود را در اینگونه امور صرف نمایند. به‌همین جهت تا مدتی بالغ بر شصت سال، دیوان خراج و جبایات در مصر به‌دست مصریان و به‌زبان قبطی یا یونانی و در شام به‌دست رومیان و به زبان رومی و در ایران هم به‌دست ایرانیان و به زبان فارسی اداره و نوشته می‌شد[۱۷].

ظاهراً این وضع تا سال ۸۱ هجری ادامه داشته است لکن در این سال که مصادف با دوران خلافت عبدالملک‌بن مروان بود، علاوه برآنکه به‌علت پیشرفت و توسعهٔ تمدن، دربین مسلمانان افرادی پیدا می‌شدند که بتوانند از عهدهٔ کتابت دواوین به عربی برآیند، خلیفه و امرای وقت هم چندان دلخوشی از کاتبین غیرمسلمان نداشتند. زیرا احتیاج دستگاه به آنان، موجب شده بود تا در خود غروری احساس کنند و نسبت به دستگاه خلافت بی‌اعتنا باشند[۱۸]. به‌همین جهت، به امر خلیفه، سلیمان‌بن سعد والی اردن در مدت یك سال دیوان شام را به عربی درآورد. می‌گویند وقتی سرجون کاتب عبدالملك از انجام آن باخبر شد، فوق‌العاده متاثر گردید و به مأمورین رومی اطلاع داد که لازم است در فکر امرار معاش ازطریق دیگر باشند؛ زیرا دیگر مسلمانان می‌توانند بدون احتیاج به بیگانگان امور خود را اداره کنند[۱۹].

دیوان عراق هم که به زبان فارسی بود، به امر حجاج‌بن یوسف ثقفی به‌وسیلهٔ صالح‌بن عبدالرحمن شاگرد زادان فرخ به عربی برگردانده شد. ظاهراً خصومت صالح با استادش یکی از عواملی بود که او را تشویق به این کار کرد. ماوردی دراین خصوص چنین می‌گوید:

> یکی از علل نقل دیوان عراق به عربی این بود که بین استاد و شاگرد در تقرب به حاکم رقابت بود و صالح عقیده داشت قرب او به حاکم بیشتر از زادان فرخ است درحالیکه استاد از لحاظ کار دیوانی، خلیفه را محتاج به خود می‌دانست. صالح هم با ترجمهٔ قسمتی از دیوان به عربی به زادان فرخ ثابت کرد، حاکم به او محتاج نیست و در نبودنش او می‌تواند دیوان را اداره کند. دراین میان زادان فرخ در فتنهٔ ابن‌اشعث کشته شد و صالح با نقل جریان اختلاف خود با زادان فرخ برای حجاج، از او دستور گرفت که دیوان عراق را به عربی درآورد[۲۰].

ظاهراً پارسیان از این عمل سخت ناراضی بودند؛ زیرا به‌نقل ماوردی وقتی که پسر زادان فرخ مردان‌شاه از تصمیم صالح اطلاع پیدا کرد صدهزار درهم به او داد مشروط برآنکه عجز خود را از ترجمهٔ دیوان به عربی به اطلاع حجاج برساند ولی او قبول نکرد و به کار خود ادامه داد[۲۱].

۱۷ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۷۵. دکتر حسن ابراهیم حسن (در تاریخ الاسلام السیاسی، جلد اول، ص ٤۸۷) دلایلی ذکر می‌کند که دیوان مصر به زبان یونانی هم نوشته می‌شده است.

۱۸ـ الوزرا جهشیاری: ص ۳۹ و ٤۰.

۱۹ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۸.

۲۰ـ همان ماخذ: ص ۱۷۸.

۲۱ـ همان ماخذ: ص ۱۷۸؛ الوزرا جهشیاری: ص ۳۸.

دیوان مصر نیز که به خط قبطی یا به یونانی[۲۲] نوشته می‌شد، پس از عبدالملك در زمان پسرش ولید به عربی برگردانده شد و از آن پس در سراسر مملکت اسلامی، تمام دیوانها به زبان عربی نوشته می‌شد.

به‌عقیدهٔ جهشیاری تا زمان عبدالملك در هرمرکز دو دیوان وجود داشته، یکی به عربی که اسامی افراد و مقدار عطایای آنها در آن ضبط می‌شده و دیگری به زبان محلی که به امور مالی اختصاص داشته است[۲۳]. جهشیاری دیوانی را که به عربی نوشته می‌شده است از آن نوع دیوانی می‌داند که عمر دستور تاسیس آن را داد و این همانی است که ابن خلدون و جرجی زیدان از آن به دیوان جیش تعبیر کرده‌اند. درحالیکه ما متذکر شدیم که دیوان مدینه هردو کار را می‌کرد و تنها اختصاص به امور نظامی نداشت. زیرا در مدینه دیوانی از قبل وجود نداشت و مسلمین مجبور بودند هردو کار را، یعنی ضبط مسائل نظامی و امور مالی را، خود انجام دهند، درصورتی که در ممالك مفتوحه، دیوان مربوط به امور مالی وجود داشت و لزومی احساس نمی‌شد که از نو در تاسیس آن بکوشند. به‌خصوص که باتوجه به نداشتن افراد متخصص و زیادی حجم کار، در خود این صلاحیت را هم نمی‌دیدند. به‌همین جهت امور مالی را به دیوانهای موجود واگذار کردند و تنها به احصای افراد و ضبط مقدار عطایایی که می‌بایستی به آنها بدهند پرداختند. وهمین ضبط است که جهشیاری از آن به دیوان عربی تعبیر کرده است. این ضبط، مربوط به عطایا و مقرریها بود که قسمت اعظم مصارف را تشکیل می‌داد و همانطور که در بحث مصارف مستدل خواهیم داشت، عطایا و مقرریها اختصاص به افراد لشکری نداشته است و عدهٔ زیادی غیراز لشکریان نیز از آن استفاده می‌کرده‌اند. نتیجه آنکه دیوان مدینه، یك دیوان جیش که فقط به امور لشکری بپردازد نبوده بلکه هردوکار، یعنی کار دیوان جیش و کار دیوان جبایات و خراج را انجام می‌داده است. بنابراین، دیوان عربی که جهشیاری از آن بحث می‌کند یا باید دیوان جیش تنها بوده باشد که دراین‌صورت نمی‌تواند همان دیوانی تصور شود که عمر دستور تاسیس آن را داد و اگر دیوانی بوده که عمر دستور تاسیس آن را داده، نمی‌تواند دیوان جیش به‌تنهائی باشد. مگرآنکه بگوئیم چون دراین نقاط، امر جبایات و خراج را دیوانهای محلی انجام می‌داده‌اند امور مربوط به دیوان جیش که قسمتی از وظائف دیوان مدینه را تشکیل می‌داده است، خود مسلمانها به عهده داشته‌اند.

با این آشنائی مختصر که نسبت به حوادث زمان پیغمبر و کیفیت تاسیس دیوان حاصل شد، اکنون با آمادگی بیشتر می‌توانیم به بررسی یکایك درآمدها و منابع آنها بپردازیم. منتهی قبل از این بررسی تذکر این نکته ضرورت دارد که فقها و مورخین، اموالی را که به بیت‌المال مسلمین می‌رسیده، ازلحاظ کلی و باتوجه به موارد مصرف تحت سه عنوان: فیء، خمس و صدقه مورد بحث قرار داده‌اند و بیشتر از همه به درآمد فیء که درآمد اساسی بیت‌المال و درحقیقت بودجهٔ

۲۲- تاریخ الاسلام حسن ابراهیم حسن: جلد اول، ص ٤٨٧.

۲۳- الوزرا جهشیاری: ص ۳۸.

اصلی مخارج عمومی و کلی دولت را تشکیل می‌داده است پرداخته‌اند. زیرا مطابق مقررات شرعی دو درآمد دیگر یعنی اموال خمس و زکات بموجب آیات قرآنی[۲۴] موارد مصرف معینی داشته است و بیت‌المال جز اینکه واسطه‌ای در جمع‌آوری و رساندن آنها به موارد مصرف تعیین شده باشد، حق دخالت و نقش دیگری نداشته است. گرچه این امر یعنی محدودیت مصرف آن دو، برای همیشه رعایت نشد و خلفای اموی درآمد خمس و صدقه را نیز مانند اموال فیء بدون توجه به موارد مصرف، یکسان مورد استفاده قرار دادند ولی به‌هرحال از نظر شرعی دارای احکام و موارد مصرف خاص بودند و مورخین و فقها نیز ناچار بودند که آنها را جدا از یکدیگر مورد بحث قرار دهند. ما نیز به‌پیروی از این روش در بخش چهارم کتاب ابتدا به بررسی درآمد فیء که شامل دو درآمد مهم جزیه و خراج نیز می‌باشد می‌پردازیم و سپس درآمدهای دیگر را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۲۴ـ قرآن: سوره توبه، آیه ۶۰، سوره انفال، آیه ۴۱.

بخش چهـــارم

بررسی

درآمدهای عمومی یا اموال فیء

کلیاتی دربارهٔ فیء

گرچه تمام مورخین و فقها مال فیء را یکسـان تعـریف نکـرده‌اند و در یکسی دو مورد باهم اختلاف دارند، لکـن همه براین امر متفقند که کلیهٔ اموالی که بدون جنگ و خـونریزی نصـیب مسلمانان شود مال فیء می‌باشد مانند جزیه، خراج و عشور که برابر قراردادهای صلح می‌بایستی کفار و اهل ذمّه به مسلمین بپردازند. قید قرارداد صـلح، برای این اسـت که اموالی که ازطـریق جنگ از کفار به‌دست مسلمانان می‌رسد به‌موجب ظاهر آیهٔ قرآن[1] جزء غنائم اسـت و می‌بایسـتی بین محـاربین درآن جنگ، البته پس از اخـراج خمس تقسـیم گردد. تا زمان خلیفـهٔ دوم، اموال غنائم چه منقول و چه غیرمنقول بین محاربین تقسیم می‌شـد ولی همانطور که قبلاً اشـاره شـد و بعداً هم به‌تفصیل ذکر خواهیم کرد، خلیفهٔ دوم از تقسیم اموال غیرمنقول بین محاربین جلوگیری کرد و همین امر سـبب شـد که فقهـا در این مورد اختلاف نمایند و عده‌ای مانند امام شـافعی و دیگران آن را جزء غنائـم و متعلق به محـاربین بدانند و عده‌ای دیگـر مانند امام مالك آن را جـزء اموال فیء و متعلق به عموم مسلمین به‌حسـاب آورند[2]. کما اینکـه درمورد اموالی هم که پس از هرجنگ در ممالك مفتوحه به‌زور، که از آن به «مفتوح‌العنوة» تعبیر می‌کنند نصیب مسلمانان شود اختلاف کرده‌اند. بعضیها به‌علت آنکه آن محل به‌زور فتح شـده اموالی را هم که بعـداً پیدا شـود مانند گنجها و دفینه‌ها، جزء غنائم دانسته و معتقـدند که می‌بایسـتی بین محـاربین و فـاتحین آن محل تقسیم گردد درحالیکه بعضی دیگر، این‌گونه اموال را به دلیل اینکه پس از جنگ پیدا شـده جزء اموال فیء دانسته و عقیده دارند که باید به‌حساب تمام مسلمین جزء اموال بیت‌المال درآید[3]. همانطور که خواهیم دید علی‌رغم اختلاف فقهـا دراین دو مورد، عملاً از زمان خلیفـهٔ دوم به بعـد اراضی و اموال غیرمنقول و همچنین اموالی که پس از هرجنگ پیدا می‌شـده اسـت جـزء اموال

۱ـ قرآن: سوره انفال، آیه ٤١.

۲ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۲.

۳ـ اموال ابوعبید: ص ۲٥٤؛ اختلاف الفقهاء طبری: ص ۱۸۰.

فیء تلقی و به‌حساب بیت‌المال منظور می‌کرده‌اند.

در اکثر روایات شیعه، ضمن اینکه دو اصطلاح «فیء» و «انفال» به‌صورت دو کلمهٔ مترادف به‌کار رفته، علاوه براموالی که بدون جنگ و خونریزی از کفار به‌دست می‌آید، کلیهٔ اراضی موات و مخروبه، قطایع و خالصجات پادشاهان (درصورتی که غصبی نباشد) نیزارها و درون درّه‌ها، میراثهای بدون وارث و به‌طور کلی تمام اموال بدون صاحب نیز جزء مصادیق مال فیء محسوب شده است که اختیار آن در دست پیغمبر و بعد از آن حضرت نیز باید در دست جانشینان به‌حق وی باشد[4].

اما برابر آنچه از کتب اموال و خراج و احکام السلطانیه استفاده می‌شود، اموالی که به‌عنوان مال فیء عملاً به بیت‌المال می‌رسیده عبارت بوده است از:

۱ـ آنچه دراثر عقد صلح از اهل ذمّه، به‌عنوان جزیه (مالیات سرانه) و خراج (مالیات براراضی) می‌گرفته‌اند تا درنتیجهٔ آن مال و جان آنها درامان مسلمانان باشد[5].

۲ـ مالیاتی که به‌نام عشر از اموال تجارتی تجار اهل حرب (کفار) که برای تجارت داخل بلاد مسلمین می‌شده‌اند، می‌گرفته‌اند[6].

ابوعبید، روایاتی نقل می‌کند که طبق آن، این نوع مالیات را با نسبتی کمتر، یعنی یك دوم، برتجار اهل ذمّه که از گمرکات مسلمانان می‌گذشته‌اند نیز مقرر داشته‌اند[7]. درصورتی که یحیی‌بن آدم در کتاب *الخراج* روایتی نقل می‌کند که در آن، خلیفهٔ دوم ضمن پاسخ به نامهٔ سعدبن ابی‌وقاص به او دستور می‌دهد که از ذمّیان، عشر اموال تجارتی وصول نکند؛ زیرا آنها درحمایت مسلمانها هستند و همانطور که مسلمانها پس از ادای زکات مال، چیز دیگری نباید بپردازند، ذمّیان نیز پس از پرداخت جزیه که موضوع قرارداد صلح می‌باشد چیز دیگری نباید بپردازند[8].

۳ـ اراضی و اموال غیرمنقولی که در نتیجهٔ جنگ نصیب مسلمانان می‌شود مانند اراضی سواد عراق که خلیفهٔ دوم آنها را با عوایدی که داشت به ملکیت عموم مسلمین درآورد و اجازه داد تا اهالی با پرداخت خراج معینی همچنان آنها را بارور نگهدارند[9].

۴ـ کلیهٔ اموالی که دراثر صلح و بدون جنگ از هرطریق، که از کفار نصیب مسلمین شود.

۵ـ اموالی که بعد از جنگ از بلاد کفار به‌دست می‌آید[10].

---

۴ ـ طوسی، شیخ‌الطایفه محمدبن الحسن. *تهذیب الاحکام*. تهران، ۱۳۹۰ هجری: جلد چهارم، ص ۱۳۲ و ۱۳۳؛ فاضل مقداد، ابوعبدالله. *کنزالعرفان فی فقه القران*. تهران، ۱۳۴۲ شمسی. جلداول، ص ۲۵۴.

۵ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ۱۷؛ خراج ابویوسف: ص ۱۸. احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۱.

۶ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۱.

۷ـ اموال ابوعبید: ص ۵۳۲ به بعد.

۸ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ۴۸.

۹ـ اموال ابوعبید: ص ۶۸ به بعد؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۲؛ خراج یحیی‌بن آدم: ص ۲۸.

۱۰ـ اموال ابوعبید: ص ۲۵۲ به بعد.

اگرچه درآمد مسلمانان از فیء ازطرق پنجگانهٔ فوق تأمین می‌شد ولی حقیقت آن است که غیراز اموال غیرمنقول که قسمت مهم آن از زمان عمر جزء اموال فیء درآمد، بقیهٔ موارد، علی‌رغم درآمدهای زیادی که در ابتدا داشتند غیرثابت بود و نمی‌شد به‌عنوان درآمد مستمر روی آنها حساب کرد. زیرا جزیه و خراجی که اهل ذمّه، به‌موجب قرارداد صلح می‌پرداختند با اسلام آنها ساقط می‌شد. مالیات عشر هم، درآمد چشمگیری را تأمین نمی‌کرد. حصهٔ بیت‌المال از غنائم جنگ با به‌نهایت رسیدن فتوح و غنائم ازبین می‌رفت، علاوه برآن این حصه دردی را دوا نمی‌کرد؛ زیرا طبق آیهٔ غنیمت و خمس، پنج یك اموال غنائم می‌بایستی فقط صرف موارد تعیین شده در آیهٔ غنیمت گردد و نمی‌شد از آن در مخارج و مصالح عمومی استفاده کرد مگر بنا برقولی که موارد مصرف خمس را با فیء یکی می‌داند[11]. بنابراین تنها موردی که می‌توانست درآمد مستمری برای مسلمین تأمین کند، اراضی و اموال غیرمنقول بود و همانطور که در بحث خراج به‌تفصیل متذکر خواهیم شد، توجه به همین امر بود که خلیفهٔ دوم را واداشت تا از تقسیم اراضی جلوگیری کند و دستور دهد که آنها را به‌نفع بیت‌المال مسلمین ضبط نمایند، تا از درآمد آنها عایدی مستمری، جهت مخارج عمومی مسلمین، مانند مخارج لشکرکشی و حفظ حدود و ثغور و سایر مصالح و تاسیسات عمومی تأمین گردد. گرچه لشکرکشی در ابتدای اسلام در درجهٔ اول، به‌اتکای اعتقاد مذهبی دربارهٔ جهاد و در درجهٔ دوم، به امید به‌دست آوردن غنائم که تقریباً برای مسلمانان به‌علت فتوحات پی درپی جنبهٔ قطعیت داشت صورت می‌گرفت؛ و همین امر هم سبب شد که مسلمین با نداشتن ساز وبرگ جنگی درست، قوای مجهز و مسلح ایران و روم را به‌زانو درآورند، ولی این مسلم بود که نه این اعتقاد شدید برای همیشه دربین مسلمین باقی خواهد ماند و نه غنائم جنگی وجود جاودانی خواهد داشت. بنابراین لازم بود تدبیری بیاندیشند تا براساس آن بتوانند بودجه‌ای برای مخارج ضروری که روزبه‌روز ضرورت آن بیشتر محسوس می‌شد، تأمین نمایند. به‌عقیدهٔ خلیفهٔ دوم، این بودجه، تنها از راه ضبط اموال غیرمنقول به‌نفع عامه می‌توانست تأمین گردد و همانطور که خواهیم دید، این نظر، در شرایط آن روز کاملاً صائب بود و موجب شد که بتوانند به اتکای آن، شالودهٔ مالیهٔ مملکت را پی‌ریزی نمایند. البته ناگفته نماند که درآمدهای غیرمستمر، اگرچه برای همیشه ثابت نبود، ولی زیادی آن در ابتدا، به‌حدی بود که بتواند نقش اصلی را در اداره و بهبود وضع مالی مسلمانان، به‌خصوص در قرن اول هجری ایفا کند. به‌همین جهت دراین کتاب ما سعی می‌کنیم تمام درآمدها، چه ثابت و چه غیرثابت، هریك را جداگانه تا آنجا که ممکن است، ضمن اشاره به کیفیت پیدایش و نحوهٔ تطور آن، مورد بحث قرار دهیم.

۱۱- همین کتاب: ص ۲٦۰.

فصل هشتم

جزیه یا مالیات سرانه

یکی از موضوعاتی که از همان ابتدا مورد توجه و احترام اسلام قرار گرفت، آزادی ادیان آسمانی بود. به‌همین جهت، اسلام تا جائی که ممکن بود، جز با بت‌پرستی که پیروی از آن را مخالف با شرافت انسانی تلقی می‌کرد، با طرفداران سایر ادیان سماوی و حتی مجوس، از در مسالمت درآمد. مسلمانان پس از نزول آیهٔ جزیه[1]، ابتدا، اسلام را برکفار عرضه می‌کردند، اگر قبول نمی‌نمودند، می‌توانستند با پرداخت مالیاتی به‌نام جزیه (که از زمان عمر خلیفهٔ دوم خراج هم به‌آن اضافه شد) و رعایت بعضی از مقررات مخصوص اهل ذمّه، علاوه برباقی ماندن بر دینی که داشتند، مال و جان و ناموس خود را نیز در حمایت مسلمانان قرار دهند.

این عمل مسلمین دو نفع بزرگ دربرداشت:

یکی آنکه این‌گونه کفار، به مرور زمان و درنتیجهٔ تماس با مسلمانان و آشنائی تدریجی با احکام اسلام، به‌خصوص باتوجه به مقررات و محدودیتهائی که برای اهل ذمّه درنظر گرفته شده بود، خودبه‌خود و بدون هیچ‌گونه خونریزی به اسلام روی می‌آوردند.

دیگر آنکه از این طریق، مبالغ هنگفتی نصیب بیت‌المال مسلمین می‌شد که تا قبل از دستور اخذ جزیه، از آن محروم و سخت بدان محتاج بودند. کما اینکه با توسعهٔ اسلام و قوت مسلمین، روزبه‌روز درآمد جزیه و از زمان خلیفهٔ دوم، درآمد جزیه و خراج هردو، روبه‌فزونی گذاشت به‌طوری که از این ممر، تمام خواستهٔ آنان تامین می‌گردید. به‌همین جهت، خلفا و حکام اسلامی، توجه زیادی به این دو منبع درآمد می‌نمودند و برای حفظ آنها از هیچ‌گونه کوشش و تلاشی کوتاهی نمی‌کردند. وجود تالیفات مخصوص در باب اهل ذمّه و عواید حاصل از آنها، مانند کتب خراج، و نگرانی بعضی از خلفا و حکام بنی‌امیه از کم شدن درآمد جزیه براثر قبول اسلام اهل ذمّه[2]، به‌خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه درآمد بیت‌المال ازطریق مالیات اهل ذمّه

۱ـ قرآن:سوره توبه، آیه ۲۹.

۲ـ همین کتاب: ص ۱۳٤ به بعد.

قابل توجه بوده است.

آنچه اهل ذمّه به‌موجب دستور قرآن[۳] می‌بایستی بپردازند، جزیه بود. قراردادهائی هم که در زمان پیغمبر و خلیفهٔ اول با اهل ذمّه بسته شده، همه حاکی از آنست که اهل ذمّه فقط در مقابل پرداخت مالیاتی به‌نام «جزیه» از شرایط اهل ذمّه برخوردار می‌شده‌اند و تحت حمایت مسلمین درمی‌آمده‌اند.

کلمهٔ خراج از زمان خلیفهٔ دوم و پس از فتح عراق در قراردادها اضافه شده است. علت اضافه شدن خراج در قراردادهای اهل ذمّه و بیان فرق بین این دو مالیات و چگونگی آن را به بحث خراج موکول می‌نمائیم و در اینجا فقط به بررسی جزیه به‌عنوان مالیات سرانه و چگونگی پیدایش و تحول آن در اسلام می‌پردازیم.

کتب لغت عربی و اکثر مآخذ اسلامی، کلمهٔ جزیه را عربی دانسته و برای آن وجوه و معانی مختلفی ذکر کرده‌اند. قدامه‌بن جعفر در کتاب *الخراج* جزیه را از جزی یجزی به معنی کفّ (یعنی مانع شدن و جلوگیری کردن) مشتق دانسته است و می‌گوید بعد از وضع جزیه برقومی، آن جزیه، مانع از قتل و کشتار آن قوم خواهد شد[٤]. ابویعلی و ماوردی در کتب *الاحکام السلطانیه* جزیه را از جزا دانسته‌اند و می‌گویند جزیه‌ای که اهل ذمّه می‌پردازند، یا جزای کفر آنها و یا جزای امانی است که مسلمین به آنها می‌دهند[۵]. ابن قدامه، صاحب *المغنی* جزیه را به‌معنی «قضی» دانسته و گفته است کسی که جزیه می‌پردازد،دین خود را که درنتیجهٔ امان مسلمین برگردن دارد ادا می‌کند، مانند فدیه که شخص، برای برائت ذمهٔ خود افدا می‌نماید[٦]. قول دیگری هم جزیه را از جزء و تجزیه مشتق دانسته و گفته است که اهل ذمّه مجبورند یك جزء از مال خود را به مسلمین پرداخت نمایند[۷].

ازطرف دیگر، بعضی از محققین، علی‌رغم معانی مذکور، کلمهٔ جزیه را عربی ندانسته و اصل آن را از کلمهٔ گزیت فارسی ذکر کرده‌اند. برابر نقل جرجی زیدان، دانشمند معروف هندی شبلی نعمانی در مقاله‌ای که‌در سال ۱۸۹٤ انتشار داده است، ضمن اشاره به معنی جزیه، نظر می‌دهد که از گزیت فارسی گرفته شده است و اضافه می‌کند که درایران قبل از اسلام کلمهٔ گزیت نام مالیاتی بوده است که از افراد به‌عنوان مالیات سرانه می‌گرفته‌اند[۸].

گرچه کلمهٔ جزیه قابل تطبیق، برمعانی عربی، و هم براصل فارسی است و بحث دراین‌گونه

۳ـ قرآن،سوره توبه، آیه ۲۹.

٤ـ قدامةبن‌جعفر. *الخراج و صنعة الکتابة، المنزلة السابعه*. لندن، ۱۹٦۵ (نشربن شمش): ص ۱۳۷.

۵ـاحکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۷؛ ابویعلی، محمدبن‌الحسین‌الفرا؛ *الاحکام السلطانیه*. مصر، ۱۹۳۷ میلادی، ص ۱۳۷.

٦ ـ ابن‌قیم الجوزیه، شمس‌الدین ابی‌عبدالله محمد. *احکام اهل الذمّه*. دمشق۱۹٦۱ میلادی؛ص ۲۲.

۷ـ روح‌المعانی آلوسی: جلد دهم، ص ۷۰.

۸ـ تاریخ تمدن جرجی زیدان: جلد اول، ص ۲۲۷.

موارد، به‌علت نداشتن دلیل قاطع، بی‌نتیجه خواهد بود؛ ولی این مسلم است که این‌گونه مالیات قبل از اسلام در ایران وجود داشته است و از آن به «سرگزیت» تعبیر می‌کرده‌اند و هیچ بعید نیست که جزیه از آن گرفته شده باشد؛ به‌خصوص که شباهت ظاهری بین دو کلمه و نبودن حرف «گ» در عربی و به‌کار بردن حرف «ج» به‌جای آن در کلمات غیرعربی نیز می‌تواند مؤید آن باشد. علاوه برآنکه شخص ادیب و لغتدانی مانند خوارزمی هم در *مفاتیح‌العلوم* این مطلب را تأیید و صریحاً می‌گوید که جزیه معرّب گزیت است[۹].

به‌هرصورت، جزیه یکی از مالیاتهائی بوده است که قبل از اسلام در ملل متمدن آن روز وجود داشته و اسلام هم آن را قبول کرده است. این‌گونه مالیات، اکثراً از ملل تحت‌الحمایه گرفته می‌شده است و تاریخ آن تقریباً به قرن پنجم قبل از میلاد برمی‌گردد که یونانیهای آتن درمقابل حمایت و پشتیبانی مردم ساحل‌نشین آناتولی از حملات فنیقیها که در آن زمان تحت‌الحمایهٔ ایران بوده‌اند مقداری به‌عنوان مالیات سرانه می‌گرفته‌اند[۱۰]. رومیها هم از ملل تحت‌الحمایهٔ خود، این‌گونه مالیات را وصول می‌کردند؛ چنانکه در مصر، از تمام کسانی که سن آنها بین چهارده تا شصت سال بود، مالیات سرانه گرفته می‌شده است، البته به‌استثنای عدهٔ قلیلی از روحانیون معابد و رومیان ساکن مصر و اسکندریه[۱۱]. یهودیان اسکندریه نیز که جمعیت آنان بر چهل هزار نفر بالغ می‌شده از این معافیت برخوردار نبوده‌اند[۱۲].

در ایران نیز، در زمان انوشیروان، ازجمله مالیاتهائی که از مردم می‌گرفته‌اند، همان مالیات سرانه بود، منتهی نه به‌عنوان مالیات از ملل تحت‌الحمایه، بلکه به‌عنوان مالیات سرانه که تمام مردم می‌بایستی بپردازند. بنابه‌نقل ابن‌اثیر، به‌استثنای اعاظم رجال و اصیل‌زادگان و ارتشیان و مرزداران و دبیران وخدمتگزاران پادشاه، بقیهٔ اهالی، کسانی که سن آنها بین بیست تا پنجاه سال بود، هریك به‌نسبت قدرت مالی خود از چهار تا دوازده درهم جزیه می‌پرداختند[۱۳].

تاریخ قم، با توضیح بیشتری، دراین خصوص چنین می‌نویسد:

«و جزیه برسر نهاد الا چند کس که ایشان را از جزیه معاف و مسلم داشت. اول اهل بیوتات، دوم طایفهٔ زنان، سیم کتاب و اهل علم و حفاظ و غیرآن، چهارم جمعی که به رسم خدمتکاری پیش دیگران باشند و خدمت ایشان کنند، پنجم هرآنك سال او به بیست نرسیده باشد یا از پنجاه گذشته باشد، ششم از طایفهٔ درویشان از عجزه و مساکین، هفتم جمعی که به‌سبب علت و مرض ازجای نتوانند خاست و آنچنان کسان را زمینی گویند و مانند آن کور و شل و مفلوج و غیرآن، و کسری انوشیروان بفرمود تا به سه دفعه بستانند

۹ـ مفاتیح‌العلوم خوارزمی: ص ٤٠.
۱۰ـ تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۲۲۷.
۱۱ـ ملن: ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۱۲ـ جانسون و وست: ص ۲٦۳؛ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۲۹۱.
۱۳ـ کامل ابن‌اثیر: جلد دوم، ص ٤٥٥.

و در سرائی که آنرا سمرّه گفتندی جمع کنند[14].

بنابراین نوشته، علاوه بردستههائی که ابن‌اثیر نقـل کرده، به‌طـور کلی افـرادی که قــادر به پرداخت جزیه نبوده‌اند مانند مساکین و عجـزه و معلولین و کسـانی که خـود، درآمدی نداشـته‌اند مانند زنان و خدمتگزاران نیز از پرداخت جـزیه معـاف بوده‌اند. و جـزیه را نیز، برای رعایت حـال جزیه‌دهندگان، در سه نوبت دریافـت می‌کرده‌اند. همانطور که بعـداً خـواهیم دید، مسـلمانان نیز دربرقراری جزیه، رعایت افـراد ناتوان و بی‌چیز را می‌کردند و مانند ایران قـدیم، زنان و بندگان و اصولاً کسانی را که قادر به پرداخت جزیه نبودند از پرداخت آن، معـاف می‌کردند و از نظر کیفیت پرداخت، سهولت زیادی برای پرداخت‌کنندگان قائل می‌شدند.

جرجی زیدان ضمن نقل قول ابن‌اثیر اضافه می‌کند:

> نحوهٔ عمل مسلمین درمورد جزیه، نشان می‌دهد که آنها در برقراری این مالیات، لفـظاً و عملاً از ایرانیان پیروی کرده‌اند. از لحــاظ لفــظ، کلمه گزیت را گرفته‌اند و آن را به‌صـورت جـزیه درآورده‌اند و از لحـاظ معنی و عمل هم همان طــریقی را پیموده‌اند که ایرانیان قبلاً در برقراری جزیه، در آن راه قدم برمی‌داشـتند. یعنی عده‌ای را، از پرداخـت جـزیه معـاف کردند و درمورد بقیه نیز قـدرت مالی را رعایت می‌کردند، با این فــرق که معاف‌شدگان در جزیهٔ اسلامی، خود مسلمین بودند به لحاظ آنکه در آن زمان، لشکریان و اعاظم رجال دولت را تشکیل می‌دادند و جزیه‌دهندگان نیز اهل ذمّه بودند که سکنهٔ اصلی و بیشتر جمعیت ممالك مفتوحه را[15].

در اسلام ابتدا امر کفار دائر بین قبول اسلام یا جنگ بود. آنها می‌بایستی یا اسـلام بیاورند یا آنکه تن به جنگ و مرگ بدهند. چنانکه از پیغمبر نقل شده اسـت: «امرت ان اقـاتل الناس حتی یقولوا لااله‌الاالله. فمن قال لااله‌الاالله عصم منی نفسه وماله»[16]. لکن درسال نهـم هجـرت به موجب دستور قرآن (قَــاتِلُوا الَّذینَ لایُؤمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالیوم الاخِــر، ولایُحَــرِّمُونَ ماحَــرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ،ولایَدینُونَ دینَ‌الحَقِّ مِنَ الذین اوُتوا الکِتابَ حتی یُعطوُا الجِزیَةَ عن یدٍ وَهم صاغِروُن[17]) اجازه داده شد که از اهل کتاب که می‌خواهند بر دین خود باقی بمانند جزیه بگیرند.

این جزیه مسلماً به صورت مالیات سرانه بود و هرفرد اجبار داشت برای برخورداری از حمایت مسلمین و حفظ عقیده و دین خود، مقدار جزیهٔ معین شده را بپردازد. به‌همین جهت ما نیز در این

۱٤ـ تاریخ قم قمی: ص ۱۷۹.

۱۵ـ تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۳۲۸.

۱٦ـ ترجمه: من مامور قتال با مردم هستم، تا اینکه بگویند، لااله الا الله. کسی که گفت لااله الاالله نفس و مالش در مصونیت من قرار میگیرد. (صحیح بخاری: جلد چهارم، ص ٤۸).

۱۷ـ ترجمه: کارزار کنید با کسانی که نه به خدا ایمان می‌آورند و نه به روز بازپسین، و نه حرام میدارند آنچه را که خدا و رسولش حرام کردند و دین حق را نیز از کسانی که کتاب به آنها اعطا شـده نمی‌پذیرند. (با آنهـا کارزار کنید) تا آنکه بدست خود جزیه دهند و ایشان خوار شدگانند. (قرآن: سوره توبه، آیه ۲۹).

بحث، جزیه را فقط به عنوان مالیات سرانه، مورد بحث قرار می‌دهیم و در بحث خراج متذکر خواهیم شد که به کار بردن کلمهٔ جزیه به‌جای خراج و یا مالیاتهای دیگر اشتباهی بوده است که از طرف مورخین، بدون توجه به قرائن فارقه به کار رفته و بعدیها نیز اشتباه آنان را به‌عنوان سند و ماخذ تاریخی خود قرار داده‌اند.

تعیین اولین جزیه‌ای که در اسلام اخذ شده کاراسانی نیست، زیرا مانند سایر موارد، در این مورد نیز روایات هماهنگی ندارند و گرفتن نتیجهٔ قطعی خیلی مشکل به‌نظر می‌رسد. طبق روایت ابوعبید[۱۸]، آیهٔ جزیه در غزوه تبوك نازل شده و قاعدتاً باید اهالی تبوك و اطراف، یعنی ایله، اذرح، جربا و دومةالجندل جزء اولین کسانی باشند که جزیه پرداخته‌اند، زیرا طبق روایات، پیغمبر در همان سفر، با اهالی نقاط مذکور، قرارداد صلح برمبنای جزیه منعقد نموده است.

همانطور که در ابتدای این بحث متذکر شدیم این مطلب با روایتی که بلاذری در مورد صلح تیما و هجر نقل کرده تطبیق نمی‌کند؛ زیرا او، اولی را جزء وقایع سال هفتم و دومی را جزء وقایع سال هشتم ذکر می‌کند و هردو تاریخ ایجاب می‌کند که تاریخ نزول آیهٔ جزیه، قبل از سال نهم و اولین جزیه هم از اهالی تیما اخذ شده باشد. مگر آنکه همانطور که ضمن بیان حوادث زمان پیغمبر توضیح دادیم، بگوئیم، بلاذری فقط درصدد تاثیر حادثهٔ وادی القری بر روی اهالی تیما بوده است، بدون آنکه توجهی به تاریخ صلح داشته باشد. به‌هرحال طبق نقل بلاذری، برابر قراردادهائی که پیغمبر در این سفر بست، اهالی ایله متعهد شدند بابت هر مرد در سال یك دینار، اهالی اذرح قرار گذاشتند به‌طور کلی سالی صددینار و اهالی مقنا قبول کردند که یك‌چهارم درآمد کشاورزی خود را سالانه به عنوان جزیه بپردازند[۱۹].

در زمان پیغمبر علاوه بر قراردادهای جزیه‌ای که با اهل کتاب بسته شد، اهالی هجر بحرین که قسمتی از آنها مذهب مجوس داشتند، توانستند از فرصت قبول جزیه استفاده کنند و با انعقاد قرارداد صلحی با پیغمبر، خود را در زمرهٔ اهل ذمّه درآورند[۲۰]. انعقاد این قرارداد به وسیلهٔ پیغمبر، موجب و مستندی شد که دایرهٔ قبول جزیه از اهل کتاب که در قرآن ذکر شده بود تجاوز نماید و میدان وسیعتری پیدا کند، به‌طوری که خلفای بعدی، به‌استناد همین عمل، توانستند سایر مجوسهائی که در بلاد مختلف آمادهٔ پرداخت جزیه بودند بپذیرند و احکام اهل ذمّه را دربارهٔ آنها (با اینکه اهل کتاب نبودند) به‌مورد اجرا درآورند؛ چنانکه عمر، در مورد مجوسهای فارس و عثمان در مورد مجوسهای بربر انجام داد[۲۱]. کمااینکه بعداً نیز دایرهٔ آن را وسیعتر کردند و به‌استثنای بت‌پرستان عربستان، از سایرین، چه‌اهل کتاب و چه مجوس و چه غیرآن، جزیه قبول کردند.

۱۸- اموال ابوعبید: ص ۱۸ و ۱۹.

۱۹- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٦٦.

۲۰- اموال ابوعبید: ص ۳۱ به بعد.

۲۱- همان ماخذ: ص ۳۲.

دلیل این وسعت شمول، اختلافی است که فقهـا در مورد قبول جـزیه از غیر اهل کتاب دارند که به‌خوبی نشان می‌دهد، آنهـا برای توجیه عمل پیغمبر و خلفـای وقـت، چگـونه برای پیدا کردن راه‌حل شرعی جهت مشروع نشان دادن اخذ جزیه از غیر اهل کتاب تلاش کرده‌اند.

مالك و ابوحنیفـه گفته‌اند، جـزیه از اهل کتاب عرب و از جمیع کفـار غیرعرب قـابل پذیرش است. به عقیدهٔ آن دو، صحت اخذ جـزیه از مجـوس، به دلیل عمل پیغمبر مورد اتفـاق اسـت. درحالیکه مجوس، اهل کتاب نیستند و وقتی قرار شد جزیه مجوس قبول شود، دلیلی وجود ندارد که جزیه از کفار دیگر، قابل قبول نباشد.

اوزاعی این مشکل را سهلتر حل کرده و غیر از اهل کتاب، پیروان تمام مذاهب دیگر را جـزء مجوس به‌حساب آورده است[۲۲].

بعضی دیگر، طریقهٔ احتیاط پیش گرفته و قبول جزیه را به اسـتناد آیهٔ قـران منحصـر به اهل کتاب نموده‌اند، منتهی برای توجیه عمل پیغمبر وسعت نظر بیشتری در مفهوم اهل کتاب به‌خـرج داده و مجوس را هم جزء اهل کتاب به‌شمار آورده‌اند[۲۳].

آنچه دراین آرای مختلف، جلب‌نظر می‌کند، نتیجهٔ مشترکی است که همهٔ فقهابرای رسـیدن‌به آن کوشیده‌اند و آن عبارت از توجیه عملی است که فقها، به‌صورت امری واقع درمقـابل آن قـرار گرفته بودند، یعنی عمل اخذ جـزیه از مجـوس در زمان پیغمبر و از غیرمجـوس در زمان خلفـای راشدین. این عمل از یك طرف، به‌ظاهر مخالف با نص صریح قرآن بود و ازطرف دیگر چـون از پیغمبر سرزده و خلفای راشدین نیز به آن عمل کرده بودند، جنبهٔ تشریعی داشـت و همین تضـاد، موجب شد که فقها ضمن اعتراف به عدم هماهنگی بین قرآن و سنت دراین مورد، درصدد توجیه عمل پیغمبر و تطبیق عمل خلفای راشدین برآن برآیند به‌خصوص که خلفای بعدی هم که بیشتر جنبهٔ مالی قضیه را درنظر می‌گرفتند، نسـبت به این توجیه حسـاسیت بیشـتری به‌خـرج می‌دادند. زیرا این توجیه، از نظر تئوری و عملی به‌خصـوص ازلحـاظ مالی برای آنهـا اهمیت داشـت و می‌توانست مقادیر زیادی بر درآمد جزیهٔ آنها بیفـزاید. به‌همین جهـت، ابویوسـف با قـاطعیت بیشتری در کتاب *الخراج* خود، جمیع کفار را به‌استثنای بت‌پرسـتان عربسـتان، در ردیف کسـانی ذکر می‌کند که جزیه از آنها قبول می‌شود[۲۴]. برای اینکه هرچه زمان می‌گذشت و اسـلام توسـعه پیدا می‌کرد و مسلمانان زیادتر می‌شدند، جنبهٔ اقتصادی مسئلهٔ جـزیه، بیشـتر آشکـار می‌گردید و به‌وضـوح می‌دیدند که زیاد و یا کم شـدن تعـداد اهل ذمّه چگـونه می‌تواند در بالا و پائین آوردن سـطح درآمد دولت از این ممر اثر بگـذارد. بنابراین، معقـولانه‌ترین راه این بود که مورد منع را با توجیهاتی که ذکر شد به حداقل تقلیل دهند و آن را فقـط در بت‌پرسـتان عربسـتان که آنهـا هم

۲۲ـ اختلاف‌الفقها، طبری، ص ۲۰۰.

۲۳ـ اموال ابوعبید: ص ۳۴.

۲۴ـ خراج ابویوسف: ص ۱۴۲.

درمدت کوتاهی ریشه‌کن شده بودند منحصر نمایند.

به‌هرصورت جزیه‌دهندگان، علاوه برجزیه‌ای که می‌پرداختند، مجبور بودند که شرایط اهل ذمّه را نیز رعایت کنند. این شرایط چنین نقل شده است:

۱ـ به قرآن توهین نکنند. ۲ـ به پیغمبر بد نگویند. ۳ـ به زنان مسلمان تعرض و با آنها ازدواج نکنند. ٤ـ درصدد گمراه کردن مسلمانی، یا تعرض به مال و جان او برنیایند. ۵ـ از اسلام به بدی یاد نکنند. ٦ـ دشمنان اسلام و جاسوسان آنها را یاری ندهند. ۷ـ لباس مخصوص بپوشند که با لباس مسلمانها فرق داشته باشد. ۸ـ مشرف برخانهٔ مسلمانان خانه نسازند. ۹ـ در کلیساها ناقوس به‌صدا درنیاورند و کتابهای خود را با صدای بلند یا درحضور مسلمانان نخوانند. ۱۰ـ درانظار شراب نخورند و خوکهای خود را جلو مردم نیاورند. ۱۱ـ اموات خود را دور از چشم مردم دفن کنند و برآنها نوحه نکنند. ۱۲ـ براسب سوار نشوند و با خود اسلحه حمل نکنند؛ و از این قبیل احکام که هنوز هم بعضی از آنها در عربستان معمول است.

ظاهراً غیر از شش شرط اول که از شرائط اصلی و اجباری اهل ذمّه بوده است، بقیهٔ شروط، درصورتی می‌بایست رعایت شود که در امان‌نامه و قرارداد صلح قید می‌شد. به‌همین جهت‌ماوردی در کتاب *الاحکام السلطانیه*، شش شرط اول را به‌عنوان شروط مستحق ذکر، و از بقیهٔ شروط به‌عنوان شروط مستحب یاد می‌کند[25].

درمقابل شرایط فوق و جزیه‌ای که اخذ می‌شد، مسلمانها نیز متعهد می‌شدند که علاوه برآزادی اهل ذمّه نسبت به اختیار اسلام یا باقی ماندن در دین خود، جان و مال آنان را نیز، از گزند دشمنان حفظ نمایند. قدرت برانجام این تعهد، در قراردادها رعایت می‌شد و چنانچه در وضعی قرار می‌گرفتند که قادر به انجام تعهد خود نمی‌شدند، از ادامهٔ قرارداد و گرفتن جزیه خودداری می‌کردند. این مطلب به‌روشنی از قراردادهائی که بعضی از امرای لشکر اسلام با بعضی از غیرمسلمانان اهل ذمّه بسته‌اند، به‌خوبی استفاده می‌شود؛ چنانکه خالدبن ولید در قرارداد اهالی حیره تصریح و تأکید کرده است که اگر نتوانیم از شما حمایت کنیم از گرفتن جزیه خودداری خواهیم کرد[26]. توجه و دقت مسلمین درعمل به‌شرائط قراردادها و حسن‌رفتار آنها با اهل ذمّه در ابتدا، علاوه برایجاد خوشبینی آنها، نسبت به اسلام و مسلمین، موجب شد که آنها در موارد متعدد و حساس، کمکهای شایانی ازلحاظ غلبهٔ بر دشمن و یا اطلاع بر نقشهٔ جنگی دشمنان به مسلمین بنمایند. ابویوسف روایت می‌کند، اهل شام درنتیجهٔ رفتار خوب مسلمین، به‌نفع آنها در لشکریان روم جاسوسی می‌کردند و همانها بودند که نقشهٔ رومیها را برای حمله به مسلمین در جنگ یرموك کشف کردند و به اطلاع لشکر اسلام رساندند. درنتیجهٔ همین اطلاع، مسلمین متوجه شدند که با وضع موجود دیگر نمی‌توانند از آنان حمایت کنند. به‌همین جهت

۲۵ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۹.

۲٦ـ خراج ابویوسف: ص ۱٤۲.

ابوعبیده فرمانده لشکر شام دستور داد تا جـزیهٔ اخـذشده را به آنان پس بدهند؛ ولی قـول داد درصورت موفقیت و غلبهٔ بر دشمن، مجدداً قرارداد صلح و حمایت را تجدید خواهد نمود[۲۷].

مسلمین برای رعایت حال جزیه‌دهندگان، علاوه برزنان و اطفـال، فقـرا، نابینایان، بی‌کاران، زمین‌گیران و کشیشهای فقیر را که با مردم تماس نداشتند نیز از پرداخت جزیه معـاف کردند[۲۸]. در روایات تأکید شده است که در حق جزیه‌دهندگان به رفق و مدارا رفتار شـود و طبق بعضـی از روایات در ابتدا، ولات و حکامی را که به‌ناحق، برای گرفتن جزیه به اعمال زور متوسل می‌شدند توبیخ و اموال آنان را مصادره می‌کردند[۲۹].

البته همیشه رفتار مسلمین نسبت به اهل ذمّه چنین نبود و همانطور که دربیان سیاست مالی اسلام متذکر شدیم، در زمان امویان به آنان زیاد ظلم و تعدی شد. خلفای اموی علاوه برجزیه و خراج، مالیاتهای دیگری نیز برآنها تحمیل می‌نمودند و برای بالا بردن سـطح درآمد بیت‌المال که درحقیقت بیت‌المال خلیفه بود نه بیت‌المال مسلمین، روزبه‌روز براین تحمیل می‌افـزودند. بیشـتر این ظلم و تعدی متوجـه اهالی دهات بود که از امکـان کنترل بیشـتری برخـوردار بود. به‌همین جهت، ذمّیان این مناطق، برای فرار از این ستمگری که فقط به‌عنوان اینکه اهل ذمّه هسـتند به آنان تحمیل می‌شد، به اسلام روی آوردند و مزارع خـود را واگذاشـتند و به شـهر آمدند، به دلیل انکه شهر، به‌علت جمعیت زیاد، کنترل کمتری می‌توانست داشـته باشـد و آنهـا می‌توانسـتند به بهای واگذاری هستی خود، لااقل از ظلم خارج ازحد بنی‌امیه درامان باشند. لکن حجاج که دید با مسلمان شدن اهل ذمّه درآمد خزانه رو به نقصان نهاده است، این راه فرار را هم برآنهـا بسـت و دستور داد که از آن پس، علاوه برجلوگیری از انتقال اهالی دهات به شهرها، از ذمّیان مسـلمان شده، جزیه و خراجی که طبق مقررات شرعی باید با اسلام از آنان ساقط گردد، همچنان بگیرند. ظلم بنی‌امیه به اهل ذمّه بیشتر از لحاظ مالی بود و زیاد به سایر شرائط مقرره که درحقیقت برای اذلال و سرشکستگی و بالنتیجه تشویق آنها به اسلام درنظر گرفته شده بود توجه نداشتند.

همچنانکه در ابتدای این بحث متذکر شدیم اسلام در برقراری جزیه، دو هدف داشت: یکـی، آشنائی تدریجی اهل ذمّه با احکام اسـلامی که به‌نظر زعمای صـدر اول، خـودبه‌خـود منتج به مسلمان شـدن آنهـا می‌گردید و دیگـری، تأمین درآمد موقتی که درآن موقـع بدان محتاج بودند. پیغمبر برای نشر اسلام آمده بود و به‌طور مسلم می‌دانست که این درآمد همیشگی نخـواهد بود و با مسلمان شدن اهل ذمّه تدریجاً ازبین خواهد رفت. بنابراین در ابتدا و در زمان خلفای راشـدین، بیش از مسئلهٔ مالی، به اجرای شرائط سـخت که تفـاوت فـراوانی بین اهل ذمّه و مسـلمانان ازلحاظ شخصیت اجتماعی ایجاد می‌کرد، توجـه می‌شـد. از این‌رو اگر ازطـرف یکـی از ولات،

۲۷ـ همان ماخذ: ص ۱۳۹.

۲۸ـ همان ماخذ: ص ۱۲۲.

۲۹ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵.

ازلحاظ مالی، ظلمی به اهل ذمّه می‌شد بجای آنکه مانند زمان بنی‌امیه، آن را به‌نفع بیت‌المال مسلمین بدانند، درصدد توبیخ و مصادرهٔ اموال والی برمی‌آمدند. در زمان امویان مسئله درست به‌عکس بود، به درآمد مالی از اهل ذمّه توجه می‌شد و اجرای شرائطی که نظر اسلام را تامین می‌کرد به‌اهمال برگزار می‌گردید. به‌همین جهت هم هست که بعضی از مستشرقین بدون توجه به واقعیت امر، عمربن عبدالعزیز را علی‌رغم برداشتن مضایقات مالی، به‌خاطر سخت‌گیری در اجرای شرائط اهل ذمّه، خلیفه‌ای متعصب قلمداد کرده‌اند. درصورتی که قبلاً دیدیم، عمربن عبدالعزیز به‌مجرد رسیدن به مقام خلافت، درصدد جلوگیری از تعدیات امویان برآمد و دستور داد: اولاً، برای جلوگیری از سوءاستفادهٔ لشکریان غزوات را تعطیل کنند و ثانیاً، مقرر کرد که دیگر از ذمیان مسلمان شده جزیه و خراجی که باید با اسلام آنها ساقط گردد نگیرند و درمقابل، مقرر کرد، شرائط اهل ذمّه همانطور که شرعاً مقرر شده بود و نظر واقعی اسلام را تامین می‌کرد اجرا گردد. امویها، قبل از عمربن عبدالعزیز به‌خاطر تامین منافع بیشتر در اجرای این شرائط سهل‌انگاری می‌کردند، درحالیکه عمر، با اجرای این شرائط در تامین نظر واقعی اسلام می‌کوشید و همین امر را مستشرقین، به‌عنوان تعصب به‌صورت نقطهٔ ضعفی برای این خلیفه ذکر کرده‌اند.

مقدار جزیهٔ ماخوذه

آنچه از مجموع احادیث و اخبار وارده برمی‌آید این است که، نه در زمان پیغمبر و نه در زمان خلفای راشدین، برای اخذ جزیه، مقداری معین و معیاری ثابت درنظر گرفته نشده بوده است. پیغمبر براهل یمن، یك دینار جزیه فرض نمود[30] که قیمت آن درآن روز بالغ بر ده یا دوازده درهم می‌شد[31]. این مبلغ به‌مراتب کمتر از مقدار جزیه‌ای بود که خلیفهٔ دوم بعدها از اهالی شام و عراق می‌گرفت. طبق روایات، رعایت بنیهٔ مالی و قدرت پرداخت جزیه‌دهندگان بیش از هرچیز در تعیین مقدار جزیه مؤثر بوده است و خلفای راشدین و بالاخص خلیفهٔ دوم در رعایت آن اهتمام می‌ورزیدند. چنانکه نقل شده است، عمر مرتب به مأمورین دستور می‌داد که مواظبت نمایند، به مردم بیش از حد قدرتشان تحمیل نکنند[32] و هرگاه مالی به‌عنوان درآمد جزیه برای او می‌آوردند، آورنده را به بازپرسی می‌کشید، نکند مال و درآمد مذکور، دراثر ظلم و ستم بر جزیه‌دهندگان وصول شده باشد. عبدالرحمن بن جبیر از پدرانش نقل می‌کند، مال زیادی از بابت جزیه به خدمت عمر آوردند، زیادی مال موجب شد تا دربارهٔ نحوهٔ وصول آن آورندگان را مورد بازپرسی قرار دهد و تا آنان قسم یاد نکردند که طبق دستور خلیفه و بدون هیچگونه ظلمی وصول شده است، از

۳۰ـ اموال ابوعبید: ص ۳٦.
۳۱ـ همان ماخذ: ص ٤۱.
۳۲ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۱۳٦٦.

تحویل گرفتن آن خودداری کرد[۳۳]. به پیروی از همین سیاست و برای جلوگیری از ضرر بی‌مورد اهل ذمّه، خلفای راشدین به عمال خود دستور داده بودند که جنس و محصول را به‌جای پول نقد از جزیه‌دهنده بپذیرند. روایت شده است که حضرت علی‌بن ابیطالب علیه‌السلام برای رفاه حال جزیه‌دهندگان از هرصاحب صنعتی، فرآوردهٔ صنعتی او را قبول می‌کرد و اجازه نمی‌داد که برای تحویل آن به پول نقد، دچار ضرر دیگری شود[۳۴]. معاذبن جبل، شخصی که ازطرف پیغمبر، مأمور وصول جزیهٔ اهل یمن شد، می‌گوید، پیغمبر دستور داد که از هر جزیه‌دهنده یك دینار یا معادل آن از پارچه‌های یمنی «معافر» (که یکی از فرآورده‌های صنعتی آن روز یمن و منسوب به یکی از قبایل بود) دریافت نمایم[۳۵]. اخذ جنس علاوه برآنکه رفاهی برای جزیه‌دهندگان بود، برای مسلمین و مهاجرین که احتیاج به آن داشتند نیز نفع داشت. زیرا از این طریق می‌توانستند احتیاجات خود را بدون واسطه و تقریباً از دست اول تهیه نمایند. تنها جنسی که به‌جای جزیه قبول نمی‌شد خمر و خنزیر بود که از نظر اسلام، به‌علت حرمت، نمی‌توانست مالیت داشته باشد. درمورد اینگونه اجناس، جزیه دهندگان اجازه داشتند.آن را بین خود معامله نمایند و از بهای آن جزیهٔ مقرر را بپردازند[۳۶].

به‌طور مسلم، رعایت بنیهٔ مالی جزیه‌دهندگان از عواملی بود که نتوانند مقدار و معیار معینی برای جزیه تعیین کنند. گرچه در زمان خلیفهٔ دوم وضع جزیه و جبایت آن به‌صورت ثابت‌تری درآمد، و مقرر گردید که از «اهل ذهب» چهار دینار و از «اهل ورق» چهل درهم (تقریباً معادل با چهار دینار) بگیرند[۳۷]. ولی موارد عمل نشان می‌دهد که به‌علت رعایت امکانات مالی، این دستور همه‌جا رعایت نشده و مقدار جزیهٔ ماخوذه در نواحی مختلف بلاد اسلامی متفاوت بوده است. مثلاً در مصر از هرنفر جزیه دهنده دو دینار[۳۸] در سال می‌گرفتند درحالیکه این مبلغ در بعضی از نواحی شام به چهار دینار[۳۹] و در عراق به چهل و هشت درهم نیز می‌رسیده است. علاوه برآنکه مقدار جزیه، نسبت به طبقات مختلف یك محل، از نظر قدرت مالی آنها نیز متفاوت بوده است، چنانکه در عراق چهل و هشت درهم برای افراد ثروتمند مقرر شده بود و نسبت به امکانات مالی افراد تا دوازده درهم قابل تقلیل بوده است[۴۰].

ماوردی دربیان وجوه افتراق جزیه و خراج می‌گوید:

۳۳ـ اموال ابوعبید: ص ۴۳.
۳٤ـ تاریخ یعقوبی: جلد دوم، ص ۱۳۰.
۳۵ـ اموال ابوعبید: ص ٤۵.
۳٦ـ همان ماخذ: ص ۵۰؛ خراج ابویوسف: ص ۱۲۸.
۳۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۳۱؛ اموال ابوعبید: ص ۳۹.
۳۸ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳۱٦.
۳۹ـ اموال ابوعبید: ص ۳۹.
٤۰ـ همان ماخذ: ص ۱۰.

حداقل جزیه از طرف شـرع تعیین شـده و حـداکثر آن به‌نظر حکـومت واگذار گردیده است درحالیکه حداقل و حداکثر خراج، هردو به‌نظر حکومت واگذار شده است[٤١].

ظاهراً معین بودن حداقل که ماوردی بدان اشاره می‌کند، مقـداری اسـت که به‌دسـتور پیغمبر براهل یمن مقرر شده بود یعنی یك دینار برای هرنفر و این مبلغ معادل با حداقل مقـدار جـزیه‌ای است که خلیفهٔ دوم برای هرنفر از اهل عراق معین کرده بود یعنی دوازده درهم. دستور پیغمبر در مورد جزیهٔ اهالی یمن، و تعیین دوازده درهم به‌عنوان حداقل مقدار جـزیه ازطـرف خلیفـهٔ دوم، و معادل بودن دوازده درهم با یك دینار، موجب شده است که ماوردی و دیگـران، حـداقل جـزیه را معین شده تلقی کنند و آن را به‌عنوان یکـی از وجـوه افتراق بین جـزیه و خـراج بیان کنند. به‌خصوص که این برابری نرخ، در سایر احکام شرعی نیز رعایت شده اسـت، چنانکـه در احکـام دیه، یك دینار را معادل دوازده درهم[٤٢]، و عقوبت قطع دست را نیز مجـازات کسـی دانسـته‌اند که چهار درهم یا ثلث یك دینار دزدی کند[٤٣].

به‌هرحال به‌استناد دستورهای فوق، حداقل جزیه چه در زمان خلفای راشدین و چه بعـد از آن، از دوازده درهم تجاوز نکرد؛ ولی حداکثر آن همیشه دچـار نوسـان بود و ضـابطهٔ معینی نداشـت؛ به‌خصوص که عدم وجود ضابطه، به‌نفـع سـیاست مالی دولتهـا به‌ویژه در دوران امویان بود. زیرا تنها در آن صورت بود که می‌توانستند قراردادهای جزیه را، با احتیاجات مالی خـود تطبیق دهند و احیاناً کمبودهای حاصل را، ازطریق برقراری جزیه بیشتر جبران نمایند؛ در حـالیکه اگر حـداکثر جزیه هم، ازطرف شرع تعیین شـده بود، مجبور بودند در قـراردادها، از آن پیروی نمایند و دیگـر نمی‌توانستند، مبالغ دلخواه و مورد احتیاج خود را بر اهل ذمّه تحمیل کنند. البته باید توجه داشـت که عدم وجود ضابطه در حداکثر مقدار جزیه، تنها در قـراردادهای جـدید می‌توانسـت ازلحـاظ برقراری جزیهٔ بیشتر، به‌نفع سیاست مالی دولت باشد والا در قراردادهای منعقـدشده، مسـلمانان مجبور بودند به‌محتوی قرارداد هرچـه بود عمل کنند؛ زیرا قـراردادی بود که با رضـایت طـرفین منعقد شده بود و حق تغییر آن را نداشتند، مگر آنکه حـق تجـدیدنظر در مواد قـرارداد و در مقـدار جزیه در متن قرارداد پیش‌بینی شده بود که آن هم کمتر اتفاق می‌افتاد و یا اصـلاً اتفـاق نیافتاده است؛ چون مأخذ موجود، موردی را نشان نمی‌دهند که در آن، این پیش‌بینی ملحوظ شده باشد.

دراینجا باز این تذکر لازم اسـت که این‌گونه بایدها و قیود، نسـبت به زمانهـائی مطرح بود که خلفا و حکام به حفظ حدود شرعی و حداقل ظـواهر آن مقید بودند، مانند زمان خلفـای راشـدین؛ والا امویان، آنچه را که می‌خواستند و احتیاج داشتند مقرر می‌کردند بدون آنکه توجهی به سوابق

٤١- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ١٢٦.

٤٢- مسند ابن‌حنبل: جلد پنجم، ص ٣٢٧؛ اموال ابوعبید: ص ٤١. ابوحنیفه، نعمان‌بن‌ثابت. *جامع‌المسانید*. حیدر آباد، ١٣١٣: جلد دوم، ص ١٧٩؛ تفسیر طبری: جلد پنجم، ص ١٢٣.

٤٣- شافعی، محمدبن‌ادریس. *الام*.قاهره، ١٣٢١: جلد ششم، ص ١٣٣؛ تفسیر طبری. جلد ششم، ص ١٣٣؛ مالك‌بن‌انس. *المدونه*. قاهره، ١٣٢٤: جلد چهارم، ص ٤١٢.

تعیین شده و یا مسئلهٔ حداکثر وحداقل شرعی داشته باشند. گرچه در زمان خلفای راشدین نیز احیاناً این بی‌توجهی اتفاق افتاده است، ولی مورخین، به حکم همان حفظ ظواهر، توانسته‌اند با تراشیدن محملهائی، تطبیق آن را با ظواهر شرعی توجیه نمایند. نظیر آنچه مقریزی درمورد قرارداد جزیهٔ اخناء یکی از توابع مصر نقل می‌کند، مبنی بر اینکه حاکم اخنا از عمروبن العاص خواست که مقدار جزیه‌ای که اهالی باید بپردازند معین کند، عمرو درجواب می‌گوید:

من هیچگاه مقدار قطعی برای جزیهٔ شما معین نمی‌کنم، زیرا شما منبع درآمد ما هستید و بایستی با جزیه‌ای که می‌دهید احتیاجات مالی ما را برآورده کنید؛ اگر احتیاج ما زیاد باشد جزیه بیشتر و اگر کمتر باشد، جزیه کمتر باید بپردازید[٤٤].

این گفته به‌طور مسلم با مقررات شرعی درمورد جزیه که با صلح و برطبق قرارداد مورد موافقت طرفین باید گرفته شود تطبیق نمی‌کند؛ زیرا خیلی بعید به‌نظر می‌رسد که اهالی اخنا برروی رقم مجهول جزیه، با مسلمانان موافقت کرده باشند. به‌همین جهت، مقریزی پس از نقل روایت، درصدد توجیه آن برمی‌آید و می‌گوید:

این روایت، ازنظر کسانی درست است که قائل به مفتوح‌العنوة بودن مصر می‌باشند[٤٥].

زیرا تنها دراین صورت است که اراضی و اموال مغلوبین، به ملکیت مسلمانان در می‌آید و خلیفه و یا نمایندهٔ او می‌تواند به هربهائی که می‌خواهد ، اراضی را در اختیار صاحبان اولیه قرار دهد و برای اهل ذمه شدن اهالی، هرمبلغی که صلاح می‌داند به‌عنوان جزیه به‌طور مدت‌دار و موقت یا به‌نحو همیشگی به آنان تحمیل نماید.

همچنانکه به‌زودی متذکر خواهیم شد، امکان چنین توجیهی موجب گردید که در زمان بعضی از خلفا که علاقه به بالا بردن سطح درآمد خود از اهل ذمّه داشتند، مسئلهٔ مفتوح‌العنوة بودن بعضی از نقاط را مطرح کنند و برای اثبات آن به‌دنبال مستندی در روایات بگردند ولوآنکه روایتی ضعیف و غیرقابل اطمینان باشد؛ یا درصورت اختلاف روایات، آن دسته را ترجیح دهند که حکایت از مفتوح‌العنوة بودن محل می‌کند، و یا احیاناً برای تأمین نظر خود دست به جعل روایت بزنند. اختلاف روایات، بیشتر از آن جهت پیش می‌آمد که یك محل دوبار، یکی به صلح و دیگری به جنگ فتح می‌شد و چون راویان، تاریخ دقیق صلح و جنگ را در روایات متذکر نمی‌شدند، بعدیها نیز نمی‌توانستند واقعهٔ متاخر را ملاك کار قرار دهند. به‌همین جهت، اختلاف پیش می‌آمد و موجب می‌شد هرکس، روایتی را که درست می‌دانست و یا با هدف و مقاصدی که داشت تطبیق می‌کرد ترجیح دهد. ولی این امر درمورد فتح اخنا اگر هم صادق باشد، نمی‌تواند مجوز گفتهٔ عمروبن‌العاص گردد، زیرا طبق نقل یاقوت، صلح اخنا مقدم بوده است و چون عمروبن العاص به شرایط صلح عمل نکرد و مقدار جزیه را معین ننمود، والی اخنا به رومیان پناه-

---

٤٤ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۳۸.

٤٥ـ همان ماخذ. ص ۱۳۸.

برد و از در جنگ درآمد[۴۶]. بنابراین از نظر شرعی چون اهالی اخنا به صلح تن در داده بودند، عمروبن العاص حق نداشته است آنها را چنان بلاتکلیف بگذارد و درحقیقت او با این عمل خود، صلح را شکسته و آنها را وادار به جنگ کرده است. مگر آنکه بگوئیم مذاکرات صلح به نتیجه نرسیده بوده و اصولاً اخنا به جنگ فتح شده است. بهرصورت غیراز این مورد مورد دیگری در مآخذ دیده نشده که مسلمین با کفار برروی رقم مجهول جزیه، مذاکره و توافق کرده باشند و تعجب اینجاست که مقریزی به استناد همین روایت، با تمام اشکالی که دارد، انعقاد قرارداد صلح برروی رقم مجهول را نیز، در ردیف قراردادهائی که در زمان خلیفهٔ دوم منعقد شده، ذکر می‌کند.

بهرحال، بررسی جزیهٔ مناطق مختلف اسلامی این نکته را که هیچگاه در قراردادها از مبلغ و رقم مجهول پیروی نمی‌شده، بهخوبی ثابت می‌کند. منتهی قبل از آن لازم است برای توضیح مطالب گذشته و بعنوان مقدمهٔ مسائل اینده، جزیه‌دهندگان را به دو دستهٔ متمایز تقسیم کنیم:

دستهٔ اول، آنهائی که قبل از جنگ به صلح مبادرت ورزیده و براساس آن، تعهد پرداخت جزیه کرده‌اند.

دستهٔ دوم،آنهائی که پس ازجنگ وغلبهٔ مسلمین، قرارشده است باپرداخت جزیه وخراج، در اراضی خود بمانند و از حمایت مسلمین برخوردار گردند.

این تقسیم از لحاظ آثار مترتبه بر آن، اهمیت زیاد دارد؛ زیرا مقدار جزیه درصورتی که جزیه‌دهندگان از دستهٔ اول باشند، تابع قراردادی است که طرفین روی آن توافق کرده‌اند. اما اگر جزیه‌دهندگان از دستهٔ دوم باشند، دراختیار مسلمین است که چه مقدار جزیه برآنها مقرر نمایند[۴۷]. در زمان خلفای راشدین، بنیهٔ مالی اینگونه جزیه‌دهندگان اساس کار قرار می‌گرفت و با رعایت قدرت پرداخت، برآنها جزیه مقرر می‌گردید. کمااینکه خلیفهٔ دوم براساس همین قدرت مالی و برای اینکه امر جزیه را درمورد این دسته از جزیه‌دهندگان تحت ضابطه معینی درآورد، با الهام از قوانین موجود در ایران مقرر کرد که از ثروتمندان چهل و هشت درهم و از میان‌حالان بیست و چهار درهم و از فقرا دوازده درهم بگیرند[۴۸].

جزیهٔ مصر

مصر در زمان خلیفهٔ دوم بهوسیلهٔ عمروبن العاص فتح شد. او در جاهلیت برای تجارت به مصر آمد و رفت می‌کرد و به اوضاع آنجا بهخوبی وارد بود[۴۹]. بههمین جهت خود، داوطلب این کار شد با اینکه خلیفه به آن زیاد مایل نبود و یا فتح مصر را برای مسلمین زود می‌دانست[۵۰].

۴۶ـ معجم‌البلدان یاقوت: جلد اول، ص ۱۶۶.
۴۷ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۳۸؛ معجم‌البلدان یاقوت: جلد سوم، ص ۸۹۷.
۴۸ـ اموال ابوعبید: ص ۴۰.
۴۹ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۲۶۰.
۵۰ـ تاریخ اسلام حسن ابراهیم حسن: جلد اول، ص ۲۵۰.

به‌هرحال عمرو مصر را فتح کرد و با آشنائی که به وضع مالی اهالی داشت بر هرفرد مصری به‌استثنای اطفال، زنان و پیران دو دینار و مقداری مواد غذائی به‌عنوان جزیه مقرر کرد و بدان وسیله اهالی آنجا را در شمار اهل ذمه و تحت حمایت مسلمین درآورد[۵۱]. دراینکه اهالی مصر اهل ذمّه بوده‌اند و این دو دینار و مقداری مواد غذائی را به‌عنوان جزیه می‌پرداخته‌اند، ظاهراً تمام مورخین اتفاق دارند. تنها اختلاف آنها دراین است که مصریان ازکدام دسته جزیه‌دهندگان بوده و بر چه اساسی جزیه خود را می‌پرداخته‌اند؟ آیا آنها مانند قسمت اعظم اهالی شام از دستهٔ اول بوده‌اند و جزیهٔ خود را براساس قرارداد صلح مورد اتفاق طرفین می‌پرداخته‌اند، یا اینکه از دستهٔ دوم و به‌موجب دستور خلیفهٔ مسلمین مجبور بوده‌اند که مبلغ فوق را بپردازند. این اختلاف، مولود دو نظریهٔ مختلف مورخین در نحوهٔ فتح مصر می‌باشد.

نظریهٔ اول، اینکه مصر به صلح فتح شده و اهالی جزیهٔ خود را برابر قراردادی که بین آنها و مسلمین منعقد شده بود می‌پرداختند و فقط به پرداخت آنچه مواد قرارداد به آن صراحت داشت مکلف بودند نه بیشتر و نه کمتر. بنابراین آنها، جزء دستهٔ اول اهل ذمّه بوده‌اند وکسی حق نداشته است، نه در آن زمان و نه بعد از آن، بیش از مقدار مصرح در قرارداد، به آنها تحمیل کند.

نظریهٔ دوم، اینکه مصر، به جنگ فتح شده است و اهالی جزیهٔ خود را برابر مقداری که خلیفهٔ مسلمین یا نمایندهٔ او تعیین کرده می‌پرداخته‌اند. یعنی آنها دراثر مقاومت درمقابل مسلمین، حقوقی را که آیهٔ جزیه برای دستهٔ اول اهل ذمّه قائل شده است، از دست داده و مجبور بوده‌اند آنچه را که خلیفهٔ مسلمین مقرر می‌داشته است بدون چون و چرا بپردازند. بنابراین آنها جزء دستهٔ دوم از اهل ذمّه بوده‌اند و مسلمین حق داشتند مقدار جزیهٔ آنها را کم و زیاد کنند. درصورتیکه اگر مقاومت نمی‌کردندمی‌توانستند با قبول جزیه، هم درمقدار آن با مسلمین به توافق برسند و هم صاحب مال و ملك خود باشند؛ درحالیکه به‌علت مقاومت دربرابر مسلمین نه‌تنها مال و ملك خود را از دست داده‌اند بلکه مجبور بودند، برای برخورداری از حمایت مسلمین، آنچه را که آنها به‌عنوان جزیه مقرر می‌دارند قبول نمایند؛ علاوه برآن بابت اقامت در اراضی مسلمین و استفادهٔ زراعی از آن اراضی، می‌بایست کرایه‌ای نیز به‌نام خراج بپردازند. نتیجه آنکه دراین صورت جزیه و خراج آنها قابل تغییر بود و خلیفه یا حاکم می‌توانست آن را کم و زیاد کند.

البته این دو نظریه مستند به دو دسته از روایات است که دستهٔ اول حکایت از مفتوح به صلح بودن مصر دارند و دستهٔ دوم، از آن به‌عنوان یك مملکت مفتوح به جنگ یاد می‌نمایند. به‌طور مسلم، بررسی این دو دسته روایات، گذشته از آنکه کمك بزرگی به روشن شدن وضع مصر از لحاظ جزیهٔ اهالی خواهد نمود، ممکن است منتج به پیدا کردن مرجحی برای اتخاذ یکی از دو نظریهٔ فوق که از لحاظ تاریخی اثرات چشمگیری خواهد داشت گردد. بنابراین به بررسی آنها می‌پردازیم.

۵۱- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۱٦.

روایات دستهٔ اول

روایت اول، روایتی است که ابراهیم‌بن مسلم خوارزمی از عبدالله‌بن مبارك و او از ابن لهیعه، او از یزیدبن ابی‌حبیب و او از ابی‌فراس نقل کرده که عبدالله‌بن عمروبن العاص چنین گفته است:

مردم درمورد مصر دچار اشتباه شده‌اند، عده‌ای آن را مفتوح به جنگ و عده‌ای دیگر مفتوح به صلح فرض کرده‌اند، درصورتیکه حقیقت امر بدین قرار است که وقتی پدرم (عمروبن العاص) به مصر آمد، اهالی بابلیون با او از در جنگ آمدند. پدرم با آنها جنگید و آنجا را فتح کرد. پس از فتح، حاکم آنجا نزد پدرم آمد و گفت، به‌طوری که شنیده‌ایم شما در شام اجازه داده‌اید، اهالی در خانه و اراضی خود بمانند و درمقابل به شما جزیه و خراج بپردازند، با ما هم همین معامله را بنمائید چون این معامله بیشتر از کشتن و اسارت و یا تبعید ما به‌حال شما نافع است. پدرم مسئله را با مسلمین درمیان گذارد، به‌غیر از عدهٔ قلیلی که خواستار تقسیم اراضی بودند، بقیه با پیشنهاد حاکم بابلیون موافقت داشتند. بدین جهت، پدرم به آنها اجازه داد، درمقابل پرداخت جزیه‌ای از قرار هرنفر دو دینار، و سه اردب حنطه و دو قسط روغن و دو قسط عسل و دو قسط سرکه برای آنهائی که آب و ملکی داشتند، در اراضی و املاك خود بمانند و از اموال و ذخایر خود نیز استفاده نمایند. البته از این پرداخت، فقرا معاف شده بودند؛ منتهی اهالی مجبور بودند که علاوه بر پرداختهای فوق، به تعداد مسلمین موجود، سالی یك دست لباس نیز برای آنها تهیه کنند. این اجازه طی امان‌نامه‌ای به آنها ابلاغ شد و در آن قید گردید که درصورت اقدام به پرداختهای ذکرشده از اسارت و خرید و فروش اهالی خودداری خواهد شد. پس از آن پدرم طی نامه‌ای مراتب را به اطلاع خلیفهٔ دوم رسانید و با موافقت او اراضی مصر نیز در عداد اراضی خراجی درآمد. وجود چنین امان‌نامه‌ای سبب شده است که عده‌ای تصور کنند، بابلیون به صلح فتح شده است[۵۲].

عبدالله‌بن عمروبن العاص اضافه می‌کند:

حاکم بابلیون پس از گرفتن امان‌نامهٔ فوق، درصدد برآمد با همان شرایط، برای تمام مردم مصر با مسلمین قرارداد منعقد کند. اهالی هم با این قرارداد موافق بودند؛ زیرا می‌دانستند مقاومت فایده‌ای ندارد. قرارداد منعقد شد و برطبق آن مقرر گردید که از آن پس اهالی مصر بابت جزیهٔ سرانه، هرنفر دو دینار و بابت خراج اراضی، هرجریب یك دینار و سه اردب مواد غذائی بپردازند[۵۳].

طبق این روایت، بابلیون به جنگ و سایر مناطق مصر به صلح فتح شده است با این فرق که

۵۲ـ همان ماخذ: ص ۲۱۶.
۵۳ـ همان ماخذ: ۲۱۶.

با مصالحه‌کنندگان به‌همان نحو عمل شـده که با اهالی بابلیون عمل کرده‌اند بدون آنکـه امتیازی برای صلح آنها قائل شـوند. احتمالاً تنهـا امتیاز مصـالحه‌کنندگان این بوده که به حکـم عدم مقاومت، خراجی که بابت اراضی می‌پرداخته‌اند، از نوع خـراج جـزیه‌ای بوده که با اسـلام آنهـا ساقط می‌شده است، درصـورتیکه خـراجی که اهالی بابلیون می‌بایسـتی بپردازند از نوع خـراج کرایه‌ای بوده و با مسلمان شدن اهالی نیز قابل اخـذ بوده اسـت. همین طـور هم جـزیه‌ای که مصالحه‌کنندگان می‌پرداخته‌اند از نوع دستهٔ اول بوده که طبق قـرارداد می‌بایسـتی بپردازند و مسلمین حق اضافه کردن مقدار آن را نداشته‌اند.

روایت دوم، روایتی اسـت که عمروالناقـد، از عبدالله‌بن وهب، او از لیث و او از یزیدبن ابی‌حبیب نقل کرده است که، مقوقس با عمروبن العاص پیمان صـلحی امضـا کرد مبنی براینکـه مصـریان قبطی مبلغ دو دینار به‌عنوان جـزیه بپردازند. رومیان نیز در پرداخـت مبلغ مذکور یا ترك مصر آزاد باشند. مقوقس آنگاه مراتب را به پادشاه روم گزارش داد ولی او موافقـت نکـرد و برای سرکوب مسلمین لشکری به اسکندریه گسیل داشت (این لشکر قاعدتاً باید از طریق دریا گسـیل شده باشد) و در آنجا با مسـلمین اعلان جنگ دادند. مقـوقس (که خـود را به جنگ با مسـلمانان مجبور دید) از عمرو سه درخواست کرد، یکی آنکه گذشتی را که دربارهٔ او روا داشته است درحـق رومیان روا ندارد. دیگر آنکه درصورت پیروزی، با قبطیان به ستیز برنخیزد زیرا آنهـا تصـمیم به جنگ نداشتند. سوم آنکه اگر کشته شد، او را در یکـی از کلیسـاهای اسکندریه به خـاك بسپارد. عمرو قبول کرد و عازم جنگ با رومیان شد. نتیجه به پیروزی مسلمین انجامید و اسکندریه بدون هیچگونه عهد و پیمانی به تصرف آنان درامد[٥٤].

طبق این روایت غیر از اسکندریه، سایر نقاط مصر به صـلح فتح شـده اسـت و قبطیان مصـر به‌طور مسلم از دستهٔ اول اهل ذمّه بوده‌اند. زیرا در ذیل روایت اضافه شده اسـت که عمر خلیفـهٔ دوم عده‌ای از قبطیان قـرای بلهیت، خَیس و سـلطیس را که به‌عنوان اسـیر جنگـی به مدینه فرستاده بودند به‌علت آنکه اهل ذمّه هستند پس فرستاد.

روایت سوم، روایتی است که ابوایوب الرقـی از عبدالغفـار حـرانی، او از ابن‌لهیعـه، او از یزیدبن ابی‌حبیب، او از جیشانی و او از جماعتی که در فتح مصر حاضر بوده‌اند خبر داده اسـت که عمروبن العاص پس از فتح فسطاط، همکارانش را روانهٔ نقاط مختلف مصر کرد و آنهـا با اهالی هرقریه یا منطقه، قراردادی نظیر قرارداد صلح فسطاط منعقـد کردند و بدین ترتیب تمام اراضـی مصر بصورت اراضی خراجی به‌اختیار مسلمین و عمروبن العاص درآمد[٥٥].

طبق این روایت تمام اراضی مصر به صلح در اختیار مسـلمین قـرار گرفته اسـت و تمام مردم آن از دستهٔ اول اهل ذمّه بوده‌اند و خـراجی را هم که می‌پرداخته‌اند از نوع خـراج جـزیه‌ای و به‌موجب قرارداد جزیه بوده است.

٥٤- همان ماخذ: ص ٢١٧.

٥٥- همان ماخذ: ص ٢١٨.

روایت چهارم، روایتی است که ابوعبید، از سعیدبن ابی‌مریم، او از یحیی‌بن ایوب و او از عبیدالله‌بن ابی جعفر نقل کرده است که معاویه، به وردان مولی عمروبن العاص نوشت که به هرفرد قبطی یك قیراط اضافه کند. وردان در پاسخ به خلیفه نوشت چگونه برآنها اضافه کنم درحالیکه در قرارداد آنها قید شده است که چیزی برآنچه قرارداد صراحت دارد اضافه نشود؟[56]

طبق این روایت نیز قبطیان مصر از دستهٔ اول اهل ذمّه بوده‌اند که می‌بایستی آنچه را برآن، قرارداد بسته‌اند بپردازند نه کمتر و نه بیشتر.

روایت پنجم، روایتی است که محمدبن سعد از واقدی، او از عبدالحمیدبن جعفر و او از پدرش و او از عروةبن زبیر نقل کرده است که طی هفت سال اقامت خود در مصر مشاهده کرده است، به مردمان آنجا زیاد ظلم می‌شود درحالیکه عمروبن العاص آنجا را به صلح و براساس پرداخت جزیهٔ معینی فتح کرده است[57].

طبق این روایت نیز مصریان در ردیف دستهٔ اول اهل ذمّه قرار می‌گیرند.

روایت ششم، روایتی است که ابوعبیده، از عبدالله‌بن صالح، او از لیث و او از ابن ابی حبیب نقل کرده است که مقوقس صاحب مصر با عمروبن العاص براساس دو دینار جزیه که باید قبطیان بپردازند پیمان صلحی امضا کرد، منتهی هرقل با این پیمان موافقت نکرد و برای مقابلهٔ با مسلمین، لشکریانی فرستاد که در اسکندریه موضع گرفتند. عمرو با آنها جنگید و در نتیجه اسکندریه سقوط کرد[58].

طبق این روایت نیز تمام مصر به‌استثنای اسکندریه مفتوح به صلح بوده است.

روایات دستهٔ دوم

روایت اول، روایتی است که قاسم‌بن سلام از عبدالغفار حرانی، او از ابن‌لهیعه او از ابراهیم‌بن محمد، او از ایوب‌بن ابی‌العالیه و او از پدرش نقل کرده که عمروبن العاص برسر منبر چنین گفته است:

> تا الان که بالای این منبر نشسته‌ام هیچگونه تعهد و پیمانی با هیچیك از قبطیان مصر برعهده ندارم. به‌همین جهت اگر می‌خواستم می‌توانستم آنها را بکشم یا بفروشم و اموالشان را به‌غنیمت بین مردم تقسیم کنم[59].

طبق این روایت تمام مصر به جنگ فتح شده و برخلاف روایات دستهٔ اول هیچگونه صلحی به‌وقوع نپیوسته است.

۵۶ـ همان ماخذ: ص ۲۱۹.

۵۷ـ همان ماخذ: ۲۱۹.

۵۸ـ همان ماخذ: ص ۲۲۰.

۵۹ـ همان ماخذ: ص ۲۱۹. (زیرا مقاومت کرده بودند و پس از پیروزی حکم اسیر جنگی داشتند که امر آنها دایر بین قتل، آزادی و اسارت بود).

روایت دوم، روایتی است که ابوعبید از سعیدبن ابی‌مریم، او از ابن لهیعه، او از صلت‌بن ابی عاصم کاتب حیان‌بن شریح نقل کرده که او نامهٔ عمربن عبدالعزیز به حیان را خوانده است. عمر در آن نامه تصریح کرده بوده است که مصر به جنگ فتح شده است و هیچگونه عهد و پیمانی دربارهٔ مصر وجود ندارد. این روایت از دو طریق دیگر نقل شده و در هر دوطریق ابن لهیعه جزء روات است[٦٠].

روایت سوم، روایتی است که عمروالناقد از عبداللهبن وهب مصری، او از ابن لهیعه، او از یزیدبن ابی‌حبیب، او از عبداللهبن مغیرة بن ابی برده و او از سفیان‌بن وهب خولانی نقل کرده است که:

> هنگامی که مصر را به جنگ و بدون پیمان صلح فتح کردیم، زبیربن العوام از عمروبن العاص خواست که اراضی آنجا را مانند اراضی خیبر بین محاربین تقسیم کند. عمرو خودداری نمود و ازخلیفه طی نامه‌ای کسب‌اجازه کرد وخلیفه دستور بر منع تقسیم داد[٦١].

این روایت نیز از طریق دیگر هم نقل شده است که در آن، ابن لهیعه باز جزء روات می‌باشد و همانطور که ملاحظه می‌کنیم نام او در تمام سلسله روات این روایات به‌چشم می‌خورد.

روایت چهارم، روایتی است که بکربن الهیثم از عبدالله بن صالح، او از لیث‌بن سعد، او از یزیدبن ابی علاقه و او از عقبةبن عامر جهنی نقل کرده است که اهالی مصر از عمروبن العاص پیمان‌نامه‌ای داشتند مبنی بر اینکه اموال، ناموس، اولاد و زندگی آنها در حمایت مسلمین قرار خواهد گرفت و از فروش آنها احتراز خواهد شد، همچنین مسلمین هنگام هجوم دشمن از آنها دفاع خواهند کرد. درمقابل آنها به پرداخت خراجی که زیاده از حد قدرتشان نیست مجبور خواهند بود. عقبه اضافه می‌کند که خودم شاهد نوشتن چنین پیمان‌نامه‌ای بودم[٦٢].

گرچه از عبارت این روایت نمی‌توان فهمید که این پیمان‌نامه قبل از فتح مصر نوشته شده که مفتوح به صلح باشد، یا بعد از فتح کتابت شده که مفتوح به جنگ باشد، ولی چون کلمهٔ خراج تنها به‌کار رفته و اشاره به احتراز از فروش اهالی شده، می‌توان احتمال داد که نظر راوی براین بوده است که مصریان پس از شکست، چنین پیمان‌نامه‌ای از عمرو گرفته‌اند؛ زیرا اگر جنگی و شکستی دربین نبود و مصر به صلح فتح شده بود دیگر اشاره به احتراز از فروش اهالی معنی نداشت. قید احتراز از فروش، درصورتی لازم بود که امکان فروش دربین می‌بود و این احتمال هنگامی معقول بود که امکان تصور رقیت اهالی وجود می‌داشت و این ممکن نبود مگرآنکه مصر به جنگ فتح شده باشد تا درنتیجه، اهالی به‌عنوان اسرای جنگی مورد اجرای یکی از سه حکم، یعنی قتل، رقیت و آزادی گردند[٦٣]؛ بخصوص که به‌کار بردن کلمهٔ خراج بدون اشاره به جزیه نیز

٦٠ـ همان ماخذ: ص ۲۱۹.

٦١ـ همان ماخذ: ص ۲۱۵.

٦٢ـ همان ماخذ: ص ۲۱۹.

٦٣ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱٦.

می‌تواند مؤید این احتمال باشد. درحقیقت طبق افادهٔ این روایت، مصر وضعی نظیر وضع سواد عراق داشته است که بعد از فتح، خلیفهٔ دوم اجازه داد، اهالی که امکان داشت به رقیت درآیند. در اراضی خود بمانند و در ردیف اهل ذمه از دستهٔ دوم قرار گیرند[٦٤]. قول به رقیت اهالی سواد که بعضی از فقها به آن قائل شده‌اند[٦٥] ناظر به همین احتمال است با اینکه عملاً خلیفهٔ دوم از رقیت آنها جلوگیری و با آنها معاملهٔ اهل ذمّه کرد.

روایت پنجم، روایتی است که محمدبن سعد از واقدی، او از محمدبن عمر، او از اسامةبن زیدبن اسلم و او از پدر و جدش نقل کرده که عمروبن العاص در سال بیستم هجری مصر را فتح کرد. بعد از فتح، اهالی درمقابل مقرری که عمرو برآنها مقرر کرد و عبارت از دو دینار بر هرنفر مرد بود (به‌استثنای زنان و اطفال) با او قرارداد صلحی بستند و در زمان عمرو خراج مصر به دو میلیون دینار و پس از او به چهار میلیون دینار بالغ شد[٦٦].

احتمال روایت پیش دراین روایت با صراحت بیشتری ابراز و تصریح شده است که قرارداد صلح، پس از فتح مصر منعقد شده است و این امکان ندارد مگر انکه با جنگ فتح صورت پذیرفته باشد والا قرارداد می‌بایستی قبل از فتح و فتح به‌استناد آن انجام شده باشد.

آنچه از نقل این روایات می‌توان نتیجه گرفت این است:

۱ـ به‌استثنای سه روایت از دستهٔ دوم، بقیهٔ روایات وجود قرارداد صلح را بین مسلمین و اهالی مصر تایید می‌کند. با این فرق که به‌موجب روایات دستهٔ اول، به‌استثنای بابلیون و اسکندریه، قرارداد صلح بقیهٔ مناطق، چون بدون مبادرت به‌جنگ و قاعدتاً براساس آیهٔ جزیه منعقد شده بوده است، باید اهالی را ازجملهٔ اهل ذمّه از دستهٔ اول به‌حساب بیاوریم. یعنی آنها فقط به پرداخت آنچه قرارداد به آن صراحت داشته مکلف بوده‌اند؛ کمااینکه با اسلام آوردن آنها نیز، این تکلیف چه به‌صورت جزیه و چه با نام خراج امکان ساقط شدن ان بوده است. زیرا همانطور که متذکر شدیم، آنچه را هم بابت اراضی می‌پرداخته‌اند، براساس قرارداد صلحی بوده که به‌موجب آیهٔ جزیه انعقاد یافته و درحقیقت از نوع خراج جزیه‌ای بوده است که می‌بایستی با اسلام اهل ذمّه ساقط گردد. چون با انعقاد این قراردادها آنها ملکیت اراضی را برای خود حفظ می‌کردند و دیگر مجبور نبودند پس از قبول اسلام و منتفی شدن موضوع قرارداد، بابت کرایه اراضی چیزی بپردازند. ولی به‌موجب روایات چهارم و پنجم از دستهٔ دوم، تمام قراردادهای جزیه و خراج مصر، چون بعد از فتح انعقاد یافته، باید اهالی را ازجملهٔ اهل ذمّه از دستهٔ دوم به‌حساب بیاوریم و جزیه و خراج آنها را ازقبیل جزیه و خراجی بدانیم که از اهالی سواد عراق می‌گرفته‌اند؛ یعنی اولاً، تعیین مقدار جزیه و خراج به‌نظر خلیفه یا نماینده او بستگی داشته است و ثانیاً، چون بلافاصله بعد از فتح، اراضی به ملکیت مسلمانان درمی‌آمده، اسلام آوردن اهالی،

٦٤ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۸۲ و ۳۷٦؛ اموال ابوعبید: ص ۱۸۲.

٦٥ـ اختلاف‌الفقهاء طبری: ص ۲۲۵.

٦٦ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۲۰.

فقط آنها را از جزیهٔ رؤس معاف می‌کرده است ولی خراج اراضی را کماکان می‌بایستی بپردازند. زیرا این خراج حکم کرایه زمین را داشته است و مادامی که می‌خواستند از زمین بهره‌برداری کنند مجبور به پرداخت کرایهٔ آن بوده‌اند.

۲ـ سه روایت اول از دستهٔ دوم صراحت دارند که مصر به‌زور فتح شده و هیچگونه عهد و پیمانی دربین نبوده است. به‌طور مسلم باید مراد این روایات از نبودن عهد و پیمان، عهد و پیمان قبل از فتح باشد، زیرا انکار وجود عهد و پیمان بعد از فتح خیلی بعید به‌نظر می‌آید؛ زیرا اولاً، وجود چنین عهد و پیمانها به حد تواتر رسیده است و ثانیاً، هیچ مورخی ادعا نکرده است که مسلمین با مصریها، معاملهٔ اسیران جنگی کرده باشند؛ یعنی اهالی را به رقیت درآورده و اموال آنها را به‌عنوان غنائم جنگی بین محاربین تقسیم کرده و اراضی آنها را نیز به ملکیت مسلمانان درآورده باشند. نبودن چنین ادعای صریحی مستلزم این است که مصر ولو آنکه به جنگ هم فتح شده باشد، بعد از جنگ به‌موجب قراردادی، در ردیف بلاد اهل ذمّه درآمده باشند. این قرارداد می‌تواند همان قراردادی باشد که روایات چهارم و پنجم از همین دسته به آن صراحت دارد.

بنابراین یا باید سه روایت اول از دستهٔ دوم را، نادرست تلقی کنیم و یا عمومیت آنها را با روایات چهارم و پنجم تخصیص دهیم؛ یعنی بگوئیم که مراد از نفی عهد و پیمان دراین سه روایت، عهد وپیمان قبل از فتح است نه عهد و پیمان بعد ازفتح. به‌طور مسلم ترجیح با تخصیص است، زیرا دراین صورت، جمع بین روایات ممکن می‌شود و به‌قول معروف (الجمع مهما امکن اولی من الترك).

باقی می‌ماند معارضه بین روایات دستهٔ اول که حکایت از وجود قرارداد صلح قبل از فتح بین مسلمین و اهالی مصر به‌استثنای بابلیون و اسکندریه دارند و روایات دستهٔ دوم که از سیاق عبارات آنها به‌طور کلی چنین فهمیده می‌شود که قراردادهای صلح پس از فتح منعقد شده است. وجود ابن لهیعه و یزیدبن ابی‌حبیب در سلسله روات هر دو دسته از روایات، ایجاب می‌کند که عمل تخصیص را نسبت به این دو دسته نیز انجام دهیم، زیرا غیرمعقول به‌نظر می‌رسد که یك نفر، راوی دو روایتی باشد که دارای دو مفهوم کاملاً متضاد از یکدیگر هستند. توجیه این تخصیص به همان نحوی است که عبدالله‌بن عمر در روایت خود متذکر شده است، یعنی مسلمین ابتدا بابلیون را به‌زور فتح کرده‌اند، بعد از فتح به پیشنهاد حاکم آنجا، مسلمین با اهالی قراردادی برای اهل ذمّه شدن بسته‌اند. همانطور که در روایت آمده است، سرنوشت بابلیون، سایر اهالی مصر را واداشت، برای آنکه به وضع آنها دچار نشوند، خود در پیشنهاد صلح، بر همان مقدار، پیشدستی کنند و برای برخورداری از حمایت مسلمین و استفاده از اموال و اراضی خود، جزیه‌ای به‌مقدار دو دینار برای هرنفر و مقداری مواد غذائی و خراجی به‌مقدار یك دینار برای هر جریب زمین زراعی به آنها بپردازند. منتهی اهالی بابلیون، چون قرارداد خود را بعد از فتح منعقد کرده بودند، نمی‌توانستند از مزایای آیهٔ جزیه کاملاً برخوردار گردند یعنی علاوه براهل ذمّه شدن و باقی ماندن در املاك و اراضی خود، مالك آنها نیز باشند؛ زیرا به‌مجرد فتح، اراضی به ملکیت

مسلمانان درآمده بود و اکنون آنها جز به‌عنوان مستأجر و با پرداخت خراج که جز کرایه چیز دیگری نمی‌توانست باشد، نمی‌توانستند از آن اراضی استفاده کنند. ولی اهالی مصر که خود اقدام به صلح نموده و پیشنهاد آن را داده بودند و قبل از جنگ موفق به بستن قرارداد با مسلمین شده بودند، وضعشان با اهالی بابلیون از لحاظ آثار مترتبه فرق داشت. اینها صاحب املاك و اموال خود بودند و درمقابل آن، فقط جزیه یا خراج جزیه‌ای به مسلمانها می‌پرداختند و چنانچه اسلام می‌آوردند، هم جزیه و هم خراج از آنها ساقط می‌شد و درشمار سایر مسلمانها درمی‌آمدند؛ درحالیکه اهالی بابلیون صاحب املاك خود نبودند و با اسلام فقط جزیه رؤس از آنها ساقط می‌شد، ولی خراج اراضی را که ملك مسلمانان بود، می‌بایستی مادامی که از آن استفاده می‌کنند بپردازند. علاوه برآن مقدار جزیه و خراج اینها قابل تجدیدنظر بود، درصورتی که خراج جزیه‌ای اهالی مصر مقطوع و غیرقابل تغییر بود.

ظاهراً شباهت ظاهری این دو قرارداد ازلحاظ مقدار جزیه و خراج، موجب شده است که عده‌ای از روات تصور کنند، این دو قرارداد از هرلحاظ حتی از لحاظ تقدم فتح بر قرارداد و درنتیجه مفتوح‌العنوة بودن اراضی با یکدیگر شبیه هستند، درحالیکه حقیقت چنین نبوده است و عبدالله‌بن عمروبن العاص نیز با روایت خود نادرستی این تصور را تأیید می‌کند.

نتیجه آنکه اراضی مصر به‌استثنای بابلیون و اسکندریه به صلح فتح شده و آنچه اهالی می‌پرداخته‌اند، به‌صورت جزیه و یا خراج جزیه‌ای بوده که برابر مقررات شرعی هیچکس حق تغییر و یا ازدیاد آن را نداشته است. استثنای بابلیون از این حکم محقق است و تمام روایات به آن تصریح دارند. ولی ادعای این قطعیت، نسبت به اسکندریه چندان محقق نیست، زیرا به تصریح روایات، اسکندریه از آن محلهائی بوده که دوبار فتح شده است؛ فتح اول آن، قاعدتاً باید با صلح و ضمن قراردادی باشد که بعد از واقعهٔ بابلیون، مصریان با مسلمین منعقد کردند. این قرارداد پادشاه روم را عصبانی کرد و برای سرکوب مسلمین از طریق دریا به اسکندریه (که بندر و تنها محل پیاده کردن نیرو از طریق دریا بود) نیرو فرستاد و درنتیجه اهالی، بدون اینکه خواسته باشند، با مسلمین درگیر شدند. این مطلبی است که مقوقس در روایت دوم از دستهٔ اول بدان تصریح می‌کند و از عمروبن العاص می‌خواهد که گناه رومیان را به پای اهالی اسکندریه نگذارد. بنابراین از نظر مُقررات شرعی نمی‌توان اسکندریه و یا حداقل قبطیان آنجا را، با بابلیون و اهالی آن مقایسه کرد.

ظاهراً اکنون با این توضیحات، به‌راحتی می‌توان ادعا کرد که آنچه اهالی مصر (به‌استثنای بابلیون و اسکندریه) می‌پرداخته‌اند جزیه بوده است حتی آنچه را بابت اراضی به‌نام خراج می‌پرداختند؛ زیرا مکرر توضیح داده شده که خراج جزیه‌ای، چیزی جز جزیه نبود که به‌علت ارتباط آن با اراضی تسامحاً به آن خراج اطلاق می‌کردند. تنها خراج مصر به‌معنی واقعی خراج یعنی خراج کرایه‌ای، مبالغی بود که اهالی نقاط فتح شده با جنگ نظیر بابلیون و اسکندریه بابت خراج اراضی می‌پرداختند که درنتیجهٔ مقاومت، ملکیت آنها را از دست داده و مجبور بودند برای

استفادهٔ مجدد، کرایه‌ای تحت عنوان خراج به مالکین جدید اراضی یعنی مسلمین بپردازند.

مقدار جزیهٔ مصر

درمورد مبلغ دو دینار که از اهالی مصر، به‌عنوان جزیه می‌گرفته‌اند ظاهراً اختلافی بین روایات وجود ندارد و همه حاکی از آن است که آنچه به‌عنوان جزیه براهالی به‌طور کلی مقرر شده بود عبارت از همین دو دینار بوده است. تنها اختلافی که مشاهده می‌شود درمقدار خراج است که در بعضی از روایات به‌صورت جنس تنها و در بعضی دیگر به‌صورت نقد و جنس هردو نقل شده است، نظیر آنچه عبداللەبن عمروبن العاص در روایت خود نقل می‌کند. او ابتدا هنگام بحث از صلح بابلیون، درمورد آنچه صاحبان اراضی، علاوه بر دو دینار جزیه باید بپردازند چنین می‌گوید:

«فوضع علی کل حالم دینارین جزیة الا ان یکون فقیراً و الزم کل ذی ارض مع‌الدینارین ثلاثه ارادب حنطة و قسطی زیت و قسطی عسل و قسطی خل رزقاً تجمع فی دارالرزق و تقسیم فیهم».

ولی در پایان، هنگام بحث از خراج اراضی، آن را به‌صورت نقد و جنس هردو ذکر می‌کند و می‌گوید:

«و وضع الخراج علی ارض مصر فجعل علی کل جریب دیناراً و ثلاثة ارادب طعاماً وعلی رأس کل حالم دینارین[٦٧]».

وجود دوعبارت مختلف، آنهم در یك روایت، شاید بتواند موجب این احتمال شود که بابلیون همانطور که از لحاظ کیفیت فتح با سایر نقاط مصر یکی نبوده درمقدار و نوع خراج نیز اختلاف داشته است؛ ولی تأکید به مماثلت هردو قرارداد که درهمین روایت با این عبارت «ولمافرغ ملك‌الیونه من امر نفسه و من معه فی مدینه، صالح عن جمیع اهل مصر علی مثل صلح‌الیونه فرضوا به[٦٨]» به آن تصریح شده است، انسان را وامی‌دارد که از این احتمال صرفنظر نماید و درصدد توجیه یکی از دو عبارت ذکر شده برآید. این توجیه بدین طریق می‌تواند انجام بگیرد که مقدار خراج در هردو عبارت یکی است، بدین‌صورت که سه اردب حنطة و دو قسط زیت و عسل و خل از لحاظ قیمت معادل یك دینار و سه اردب حنطة بوده است؛ منتهی چون ابتدا مسلمین بیش از پول نقد، احتیاج به مواد غذائی داشتند و قرارداد بابلیون اولین قراردادی بود که منعقد می‌کردند، بهتر دیدند که خراج اراضی را، به‌صورت جنس و موادغذائی دریافت نمایند تا آذوقهٔ لشکر تأمین گردد. این تدبیر، شاید ازلحاظ مادی هم به‌نفع مسلمین بود، زیرا گذشته از آن که احتیاجات موادغذائی خود را از این طریق تأمین می‌کردند، دیگر مجبور نبودند برای تبدیل پول

٦٧ـ همان ماخذ: ص ۲۱٦ و ۲۱۷.

٦٨ـ ترجمه: هنگامیکه پادشاه بابلیون (با صلح) وضع خود و شهرش را با مسلمین روشن کرد، از طرف تمام‌مصریان نیز مصالحه‌نامه‌ای به مثل مصالحه‌نامه بابلیون (با مسلمانان) امضاء کرد.

نقد خود به جنس ضـرر حـاصل از تبدیل را تحمل کنند؛ ولی پس از تأمین احتیاج فـوق، دیگـر لزومی نمی‌دیدند که تمام خراج را به‌صورت جنس و موادغذائی دریافت نمایند. به‌همین جهت، در قراردادهای بعدی، مقدار موادغذائـی را به نصـف تقلیل دادند و آن را فقـط به مواد اصـلی یعنی حنطه تخصیص دادند و نصف دیگر را به‌صورت نقد در قرارداد گنجـاندند. کمااینکـه پس از مدتی یعنی هنگام صلح مجدد، پس از جنگ اسکندریه، به‌علت عدم وجود احتیاج به موادغذائی تمام آن را به‌صـورت نقـد از اهالی طلب کردند. و این همان چیزی اسـت که روایت بکـربن الهیثم که از طریق عبدالله‌بن صالح[٦٩] و لیث‌بن سعد و یزیدبن ابی حبیب نقل شـده بود از آن حکـایت می‌کرد. عبارت روایت بدین قرار است: «ان اهل الجزیه بمصر صولحوا فی خلافة عمر بعد الصـلح الاول مکان الحنطة والزیت والعسل والخل علی دینارین دینارین، فالزم کل رجـل اربعـة دنانیر فـرضوا بذلك و احبوه[٧٠]». بنابراین می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم:

۱ـ مقدار خراج اراضی برای اهالی مصر مانند مقدار جزیه دو دینار بوده است.

۲ـ این دو دینار ابتدا به‌علت احتیاج به موادغذائی، به‌صورت جنس، بعداً به‌صورت نقـد و جنس و سپس به‌صورت نقد دریافت می‌شده است.

۳ـ مقدار مذکور برای اهالی بابلیون و اسکندریه و نقـاط فتح شـده با جنگ صـورت خـراج کرایه‌ای و برای سایر نقاط، صورت خراج جزیه‌ای داشته است.

٤ـ مجموع مقدار جزیه و خراجی که یك نفـر می‌پرداخته چهـار دینار بوده اسـت و این معـادل حداکثر مقدار جزیه‌ای است که خلیفهٔ دوم برای اهالی سواد معین کرده بود، یعنی چهل و هشـت درهم. رعایت این حد در برقراری جزیهٔ مصر، ازطرف عمروبن‌العاص، به این علت بود که مصـر پس از عراق فتح شـد و پس از فتح عراق بود که خلیفـهٔ دوم ضـابطهٔ جـزیه (اهل ذهب و اهل ورق) را مقرر کرد[٧١] و پس از این دستور، نمایندگان خلیفـه مجبور بودند در فتوحـات خـود از آن پیروی کنند. گرچه این دستور در عراق مربوط به مقدار جزیه به‌تنهائی بود و در مصـر این مقـدار از خراج و جزیه هر دو به‌دست می‌آمد، ولی همانطور که متذکر شدیم بیشـتر خـراج مصـر از نوع خراج جزیه‌ای و درحقیقت همان جزیه بود. به‌همین جهت، مقـدار جـزیه و خـراج در مصـر هردو مقطوع بود، یعنی آنهائی که املاك زراعی نداشتند فقط دو دینار به‌عنوان مالیات سـرانه و آنهـائی که ملك و املاك داشـتند چهـار دینار، دو دینار به‌عنوان مالیات سـرانه و دو دینار به‌عنوان مالیات اراضی می‌پرداختند. درصورتیکه در خراج کرایه‌ای نظیر خراج عراق، مقدار خـراج نمی‌توانسـت مقطوع باشد؛ زیرا با افزایش مساحت زمین، طبیعـی بود که مقـدار خـراج هم بالا می‌رفـت.

٦٩ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۱۸.

۷۰ـ ترجمه: در خلافت عمر، جزیه گزاران مصری پس از صلح اول قرار شد، بجای گندم و روغن و عسل و سرکه نیز دو دینار بدهند که در این صـورت، از آن پس، هر مرد میبایسـت چهـار دینار (دو دینار نقـد و دو دینار برای مواد غذایی) بپردازد. آنها باین قرار رضایت دادند و آنرا گرامی داشتند.

۷۱ـ اموال ابوعبید: ص ۳۹؛ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۳۷.

کمااینکه این قطعیت را نسبت به خراج نقاطی که درمصر به جنگ فتح شده بود نیز نمی‌توانیم ادعا کنیم و قاعدتاً می‌بایستی مقدار خراج آنها تابع مساحت اراضی مورد استفادهٔ آنها بوده باشد که البته مقدار این اراضی فوق‌العاده کم و تعداد این‌گونه اهل ذمّه هم نسبت به سایرین، فوق‌العاده نادر بوده است. بنابراین، همانطور که مقدار خراج در اراضی مفتوح با جنگ نمی‌توانست مقطوع باشد و تابع مساحت زمین زراعی بود، همچنان مقدار خراج در اراضی مفتوح با صلح نمی‌توانست مقطوع نباشد، زیرا درحقیقت خراج نبود بلکه جزیه‌ای بود که به‌علت ارتباط آن با اراضی تسامحاً به آن نام خراج داده بودند. جزیه هم به‌عنوان مالیات سرانه می‌بایستی مقداری مقطوع داشته باشد، تا جزیه‌دهنده بداند درمقابل چه مبلغی می‌تواند جزء اهل ذمّه درآید و صاحب اموال و املاک خود باشد.

در روایات مربوط به خراج مصر، فقط در ذیل روایت عبدالله‌بن عمروبن‌العاص، مقدار خراج با جریب و مساحت ارتباط داده شده است[۷۲]. این ارتباط را باتوجه به اینکه در هیچ روایتی به آن اشاره نشده است، یا باید به نقاط مفتوح با جنگ مربوط بدانیم یا آنکه بگوئیم کلمهٔ جریب در اصل روایت نبوده و بعداً در اثر بی‌توجهی روات به آن اضافه شده است؛ به‌علت آنکه، در روایات مربوط به عراق و یا سایر نقاط مفتوح العنوة همیشه خراج با جریب بستگی و ارتباط داشته است.

رقم کلی درآمد مصر

ظاهراً عمروبن‌العاص ابتدا به ارسال درآمد حاصله از جزیهٔ سرانه که به‌صورت نقد وصول می‌شده اکتفا می‌کرده و درآمد خراج را با مقداری از درآمد جزیه، به‌منظور ارزاق لشکریان و تامین احتیاجات محلی در مصر، نگاه می‌داشته است؛ به‌خصوص که خراج ابتدا تنها به‌صورت جنس و مواد غذائی وصول می‌شده و برای ارزاق لشکریان لازم بوده است. به‌ویژه آنکه به‌علت کم بودن نقاط مفتوحه، درآمد چندان زیاد نبود و درآمد خراج به‌سختی می‌توانست ارزاق لشکریان را که می‌بایستی آمادگی برای فتوحات بعدی داشته باشند تامین کند. به‌همین جهت عمروبن‌العاص مقداری از درامد جزیه را به منظور رفع احتیاجات محلی نگاه می‌داشت.

ابتدا به‌علت کمی درآمد، حکومت مرکزی با اختصاص تمام درآمد خراج مصر به مخارج محلی مخالفتی نداشت ولی پس از فتح اکثر مناطق و فزونی درآمد و بالنتیجه بالا رفتن درامد خراج، دیگر به درآمد جزیه اکتفا نکرد و برای ارسال درآمد خراج نیز حکومت محلی را تحت فشار قرار داد. از مکاتباتی که بین خلیفه دوم و عمروبن العاص دراین خصوص شده است، این معنی به‌خوبی استفاده می‌شود. خلیفه در نامه‌های خود مرتب سهل‌انگاری عمروبن العاص را در عدم ارسال خراج مصر نکوهش می‌کرد. او در یکی از نامه‌های خود، ضمن اینکه عمرو را به سوءاستفاده از فیء مسلمین متهم کرد، از او خواست، دست از عناد و لجاج بردارد و هرچه زودتر

۷۲ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۱۷.

خراج مصر را (که باتوجه به مطالب گذشته نیمی از درآمد کل را تشکیل می‌داد) به مرکز ارسال دارد[۷۳]. متن نامه از این قرار است:

من عمربن الخطاب الی عمروبن العاص سلام علیك فانی احمد الیك الله الذی لااله الاهو. اما بعد فانی قدعجبت من کثرة کتبی الیك فی ابطائك بالخراج و کتابك الی بثنیات الطرق و قدعلمت انی لست ارضی منك الا بالحق البین و لم اقدمك الی مصر اجعلها لك طعمة ولا لقومك ولکنی وجهتك لما رجوت من توفیرك الخراج و حسن سیاستك فاذا اتاك کتابی هذا فاحمل الخراج فانما هو فیء المسلمین و عندی من قد تعلم قوم محصورون والسلام[۷۴].

از محتوای نامه‌ها و به‌خصوص پاسخ این نامه چنین برمی‌آید که عمروبن العاص به بهانهٔ عمران وآبادانی ومخارج محلی، ازارسال خراج خودداری می‌کرده ودرحقیقت برای ارسال‌آن‌به خلیفه وعده سرخرمن می‌داده است. این وعده ظاهراً تا عمر زنده بود جامه عمل نپوشید و درآمد ارسالی مصر، بنا به‌نقل بعضی از روایات از دومیلیون تجاوز نکرد؛ زیرا همانطور که خلیفه در نامهٔ خود بدان اشاره کرده است، مصر در تیول عمرو بود و کسی نمی‌توانست از عهدهٔ او برآید. در زمان خلیفهٔ سوم هم، تا هنگامی که عمروبن العاص والی مصر بود، وضع به همان منوال ادامه یافت تا اینکه این خلیفه او را عزل کرد و عبداللهبن سعدبن ابی سرح را بجای او فرستاد. در زمان عبدالله، رقم ارسالی به دوبرابر افزایش یافت و این افزایش به این علت بود که عبداللهبن سعد تمام درآمد مصر را برای مرکز می‌فرستاد؛ زیرا افزایش رقم ارسالی، آنهم به دوبرابر، نمی‌توانست منبعی جز درآمد خراج داشته باشد. به‌خصوص که قبلاً هم متذکر شدیم، مقدار خراج در مصر مانند جزیه دو دینار و مقطوع بود و حاصل جمع این رقم چیزی نمی‌توانست باشد جز چهار میلیون که از حدود یك میلیون اهل ذمهٔ مصر دریافت می‌کردند.

گرچه مورخین در رقم کلی درآمد مصر باهم توافق ندارند و مقریزی آن را در زمان عمر دوازده میلیون و در زمان عثمان چهارده میلیون و بلاذری آن را در زمان عمر دو میلیون و در زمان عثمان چهار میلیون نقل کرده‌اند[۷۵]، ولی قرائن و شواهد نشان می‌دهند که رقم نقل شده به‌وسیلهٔ بلاذری بیشتر با واقعیت مطابقت داشته است زیرا:

۱ـ بلاذری مقدم بر مقریزی بوده است و همین تقدم زمانی می‌تواند مرجحی برای رقم نقل

۷۳ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱٤۱.

۷٤ـ ترجمه: از عمربن‌الخطاب به عمربن‌العاص، سلام برتو،

پس از سپاس خداوند که خدایی جز او نیست، تعجب میکنم از این همه نامه که من در مورد تاخیر ارسال خراج مصر، به تو فرستادم و از پاسخ‌های غیر قانع‌کننده‌ای که تو برای من فرستادی. تو خوب میدانی که جز اجرای حق هیچ چیزی مرا راضی نمی‌کند و من تو را به مصر نفرستادم که آن دیار تیول تو و خویشاوندان تو باشد، بلکه من تو را برای جمع‌آوری بیشتر خراج و حسن اداره آنجا فرستادم. اکنون به مجرد دریافت این نامه خراج را بفرست که آن‌فیء مسلمانان است و تو میدانی که افراد نیازمند در نزد من فراوانند، والسلام.

۷۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۱۷و ۲۱۸؛ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱٤۱.

شده ازطرف وی باشد، به‌خصوص که تخصص بلاذری در اخبار فتوح مطلبی است که همه بر آن اتفاق دارند.

۲ـ مقریزی ضمن نقل رقم دوازده و چهارده میلیون تصریح می‌کند که این مبلغ فقط از جـزیه رؤس یعنی مالیات سرانه اخذ می‌شده است[۷۶]. او درجای دیگر، مقدار جزیه سرانه را دو دینار نقل کرده و زنان و اطفال و افراد مسن را از پرداخت جزیه مستثنی کرده است[۷۷]. معنی این دو عبارت همانطوری که خود مقریزی از ابن عبدالحکم نقل کرده، این است که تعداد جزیه‌دهندگان مصـر در آن زمان بیش از شش تا هشت میلیون نفر بوده است که می‌توانسته‌اند، با اخذ دو دینار از هر نفرمبلغ دوازده ویاچهـارده میلیون دیناررااجمع‌آوری کنند. باتوجـه به اینکـه به‌اتفـاق مورخین جزیهٔ سرانه ازدودیناربیشتر نبوده است، تنها درصورتی که تعداد جـزیه‌دهندگان درزمان عمرشش میلیون و در زمان عثمان هشت میلیون نفر می‌بود امکـان جمع‌آوری مبلغ فـوق وجـود داشـت؛ و روی این حساب اگر تعداد مردان را نسبت به سـایر اهالی تا حـداکثر ممکـن، یعنی یک‌سـوم بالا ببریم، باید تعداد اهالی مصر را در آن زمان حداقل بالغ بر هیجـده میلیون نفـر فـرض کنیم. این تعداد متأسفانه سه برابر، بیشتر از تعدادی است که مورخین برای تمام جمعیت مصـر در آن زمان (هفت میلیون)[۷۸] نقل کرده‌اند تا چه برسـد به مردان و آنهـائی که برابر مقــررات موضــوعه، می‌بایستی جزیه بدهند و مصداق کلمهٔ «حـالم»[۷۹] (مردی که به سـن بلوغ رسـیده باشـد) که در بعضی از روایات آمده قرار گیرند.

۳ـ درآمد عراق در زمان عمر، و تا مدتها بعد، درحدود یکصد و بیسـت میلیون درهم، (شـامل درآمد جزیه و خراج هردو) بوده است. اگر قرار باشد هردینار را در حداقل قیمت خـود در آن زمان یعنی ده درهم فرض کنیم، درآمد مسلمین در زمان خلیفهٔ دوم تنها از مصـر معـادل مجموع درآمد آنها از خراج و جزیه عراق می‌گردد و این تقـریباً غیرممکـن اسـت. زیرا اولاً، اراضـی زراعی در عراق، هم بیشتر و هم بارورتر بوده است. ثانیاً، مقدار جزیه و خراج در عراق با توافق جزیه‌دهنده تعیین نشده بود. ثالثاً، مقدار خُراج مقطوع نبود و براساس مسـاحت و جـریب دریافـت می‌شـد. دراین‌صورت، تصور معادل بودن درآمد کلی مصر با عراق نه‌تنها ممکن نیست بلکه محـال به‌نظر می‌رسد تا چه رسد به اینکه این درآمد، تنها اختصاص به جزیهٔ مصـر داشـته باشـد؛ به‌خصــوص نسبت به زمان عثمان که طبق روایت مقریزی باید دو میلیون دینار یعنی بیست میلیون درهم دیگر نیز به آن اضافه کنیم.

۷۶ـ خطط مقریزی: جلد اول، ص ۱۷۶.

۷۷ـ همان ماخذ: ص ۱۳۶.

۷۸ـ خراج دکتر ریس: ص ۱۶۲.

۷۹ـ اموال ابوعبید: ص ۳۷.

جزیهٔ شام

شام نیز از نظر جزیه، تقریباً وضعی نظیر وضع مصر داشت؛ با این تفاوت که اختلافی که درمورد مصر دربارهٔ مفتوح‌العنوة و یا مفتوح به صلح بودن آن، دربین مورخین و فقها مشاهده کردیم، دربارهٔ شام وجود ندارد و تقریباً تمام اخبار فتوح براین اتفاق دارند که قسمت اعظم شام به صلح و برابر قراردادهائی فتح شده که بین اهالی ومسلمین منعقد گردیده است. همانطورکه قبلاً هم متذکر شدیم، وضع سیاسی و تضییقات مالی که از طرف حکومت روم شرقی براین‌گونه متصرفات وارد می‌آمد، ایجاب می‌کرد که اهالی، حتی آنهائی که علاقه به حفظ عقائد مذهبی خود داشتند با آمادگی بیشتری حکومت اسلام را قبول نمایند؛ زیرا حکومت جدید علاوه برآنکه، آنها را از ظلم رومیها و عقده‌های اختلاف طبقاتی نجات می‌داد، با قانون جزیه، به آنها این امکان را اعطا می‌کرد تا با دادن جزیه، تحت عنوان اهل ذمّه عقاید مذهبی خود را نیز حفظ نمایند؛ بخصوص که مقدار جزیهٔ مقرره هم، به‌مراتب کمتر از مالیاتی بود که آنها سالانه به دولت روم شرقی می‌پرداختند و هیچگونه امنیتی هم نداشتند. بنابراین، خیلی طبیعی بود که با آمادگی بیشتر جزیه را قبول کنند و حکومت جدید را بپذیرند و با این پذیرش، هم ادیان و عقاید مذهبی خود را حفظ کنند و هم صاحب املاك و اراضی خود باشند. به‌این ترتیب تقریباً شام جزء قلمرو مسلمانان درآمد و اهالی به‌جز آنهائی که مسلمان شدند، با دادن جزیه که برابر قراردادهای منعقده می‌پرداختند، در ردیف اهل ذمّه درآمدند.

طبق آنچه از اخبار فتوح برمی‌آید، مقدار جزیه در اکثر نقاط شام، عبارت از یك دینار و مقداری مواد غذائی بوده است[۸۰] و چون اهالی، از اهل ذمهٔ دستهٔ اول بودند و مقدار جزیه هم به مقداری نبود که نتوانند بپردازند، درآمد دولت از این ایالت از ثبات بیشتری برخوردار بود؛ بخصوص که در زمان امویان مرکز حکومت شد و همین امر در ثبات وضع و دور نگاه‌داشتن این منطقه از نوسانهای سیاسی که خود به‌خود می‌توانست در بالا و پائین آوردن سطح درآمد دولت مؤثر گردد کمك می‌کرد. برای حفظ این وضع معاویه به اهالی تحمیل نمی‌نمود و سعی می‌کرد که به هرنحو شده آنها را راضی نگاه‌دارد تا بتواند با خیال راحت به اوضاع سایر نقاط برسد. به‌همین جهت، مورخین، اخبار زیادی راجع به تحولات مالی و ناراحتیهای اهل ذمه و درنتیجه بالا و پائین

۸۰ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۳۱ و ۱۷۷؛ خراج ابویوسف: ص ٤۱. (مقدار مذکور بنا بر نقل بعضی از روایات به دستور خلیفه دوم، و بنا بر نقل بعضی دیگر در زمان عبدالملك‌بن مروان به قرار هر نفر چهار دینار در سال تغییر کرد. این تغییر ظاهراً بعلت بخشنامه کلی خلیفه دوم یا عبدالملك بود که طبق آن میبایستی «اهل ذهب» چهار دینار و «اهل ورق» ٤۸ درهم جزیه بدهند و قاعدتاً شامل مناطقی می‌شده که پس از این دستور از طریق صلح بین‌الطرفین فتح می‌شده است و نمی‌توانسته عطف بماسبق گردد، زیرا تغییر قراردادهائی که قبل از آن انعقاد یافته بود به هیچوجه امکان نداشت مگر از طریق غیر شرعی و بصورتی که در زمان عبدالملك انجام گردید. علاوه بر آنکه این دستور خلیفه دوم، تنها در مواردی قابل اجرا بود که قدرت مالی جزیه‌دهندگان اجازه میداد حداکثر رقم جزیه، یعنی چهار دینار یا چهل‌وهشت درهم مقرر شود.

رفتن سطح درآمد دولت، در مورد شام نقل نکرده‌اند (گرچه راجع به درآمد کلی شام اطلاعات کافی جز آنچه بلاذری مربوط به دوران عبدالملك نقل می‌کند نداریم)، ولی به‌علت همان ثبات وضع، به‌راحتی می‌توانیم وضع درآمد را در تمام دوران اموی و حتی دوران خلفای راشدین، درهمان حدود حدس بزنیم. بلاذری ضمن بیان داستان نقل دیوان شام به عربی در زمان عبدالملك، وضع درآمد دولت را از ایالات مختلف شام بدین قرار ذکر می‌کند: اردن ۱۸۰۰۰۰ دینار، فلسطین ۳۵۰۰۰۰ دینار، دمشق ٤۰۰۰۰۰ دینار، حمص و قنسرین و عواصم ۸۰۰۰۰۰ دینار.[۸۱]

جمع این مبالغ رقمی را تشکیل می‌دهد که تقریباً نزدیك است با مجموع درآمد این مناطق در یکصد و بیست و چهار سال بعد، یعنی سال ۲۰٤ که قدامةبن جعفر درکتاب *الخراج* خود، از روی اوراق دواوین مربوط به آن زمان نقل می‌کند و ما به‌تفصیل آن را در بحث خراج خواهیم آورد. نزدیکی این دو مبلغ به‌خصوص با درنظر گرفتن اختلاف نسخ کتاب *الخراج* قدامه و نزدیکی با ارقام عنوان شده ازطرف سایر مورخین مؤید دیگری است برای ثبات وضعی که در بالا به آن اشاره کردیم؛ زیرا وقتی بین سالهای ۸۰ و ۲٤۰، با این فاصلهٔ زیاد، تفاوت محسوسی در مجموع درآمد شام حاصل نشده باشد، به‌طور مسلم، این درآمد، در سالهای قبل از ۸۰ هم، از حدود مبالغ ذکرشده به‌وسیلهٔ بلاذری و قدامةبن جعفر، تجاوز نمی‌کرده و کاملاً از ثبات عنوان شده برخوردار بوده است.

ظاهراً تمام این مبالغ از درآمد جزیه تأمین می‌شده است؛ زیرا همانطورکه اشاره کردیم، بیشتر مناطق شام به صلح فتح شده بود و پرداختی اهالی هم، قاعدتاً می‌بایستی منحصر به‌همان مبالغی باشد که ضمن قراردادها متعهد شده بودند. این قراردادها براساس آیهٔ جزیه منعقد شده بود و اهالی هم جزء اهل ذمه از دستهٔ اول بودند و چون وضع آنها از نظر مورخین و فقها روشن بود، بالطبع حکومتهای وقت نمی‌توانستند مانند عراق و مصر، درموقع احتیاج مادی، در مفتوح به صلح بودن آنجا تردید کنند و درنتیجه مبالغ زیادتری به آنها تحمیل کنند و یا درصدد سوءاستفاده از املاك و اراضی آنها برآیند.

جزیهٔ عـراق

عراق و قسمت اعظم ایران در زمان خلیفهٔ دوم فتح شد. ظاهراً اولین قرارداد جزیه‌ای که در عراق منعقد شد[۸۲] و یا اولین جزیه‌ای که از عراق به مدینه فرستاده شد،[۸۳] جزیه‌ای بود که خالدبن ولید براهل حیره مقرر کرد و مبلغ آن، بنابه‌اختلاف روایات: یکصد و نود[۸٤]، یکصد و

۸۱ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۹۷.

۸۲ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۰۱۸.

۸۳ـ همان ماخذ: ص ۲۰۱۹.

۸٤ـ کامل‌ابن‌اثیر: جلد دوم، ص ۲٦۱.

هفتاد[۸۵]، یکصد[۸۶]، نود[۸۷] و یا هشتاد هزار درهم[۸۸] بالغ می‌گردید. بلاذری از یحیی‌بن آدم روایت دیگری نقل می‌کند مبنی براینکه جزیهٔ حیره از شش هزار نفر، از قرار هرنفری چهارده درهم گرفته می‌شده است[۸۹] که روی این حساب، باید آخرین رقم، یعنی هشتادهزار درهم، یا ارقام نزدیك به آن با واقعیت نزدیکتر باشد. بهرحال نظیر اینگونه جزیه‌ها که براثر قرارداد صلح مورد رضایت طرفین مقرر می‌شد در عراق چندان زیاد نبود، زیرا همانطورکه از اخبار فتوح برمی‌آید، برخلاف مصر و شام، مسلمین در اکثر نقاط، با مقاومت ایرانیها روبرو می‌شدند و نتیجهٔ این مقاومت این بود که اکثر نقاط به جنگ فتح می‌شد. فتح به جنگ موجب می‌گردید که اهالی در پرداخت جزیه (جزیه‌ای که آنها را به‌صورت اهل ذمه درمی‌آورد و درآن صورت بود که می‌توانستند در داخل بلاد اسلامی اقامت گزینند و از حمایت مسلمانان برخوردار گردند) تابع نظر جزیه‌گذار گردند، بدون آنکه خود حق اظهارنظری در تعیین مقدار آن داشته باشند.

ظاهراً زیادی اینگونه جزیه‌دهندگان و اختلاف مقدار جزیه‌ای که فاتحین برآنها مقرر می‌کردند، خلیفهٔ دوم را برآن داشت تا جزیهٔ این بلاد پربرکت را، تحت نظام و قانونی درآورد؛ تا هم ولات و حکام، تکلیفشان در ممالك مفتوحه معین باشد و هم از خودرأییها و اجتهاد بعضی از آنها که گاه به‌ضرر مسلمین و گاه به‌صورت ظلم به جزیه‌دهنده جلوه‌گر می‌شد جلوگیری به‌عمل آید. عمر، با الهام گرفتن از نظام جبایت ساسانیان، جزیه‌دهندگان را بر سه دسته تقسیم نمود و دستور داد از ثروتمندان چهل و هشت درهم و از میان‌حالان بیست و چهار درهم و از فقرا دوازده درهم به‌عنوان جزیه دریافت دارند. همانطور که در ابتدای این بحث متذکر شدیم[۹۰]، ساسانیان در امر جزیه یا مالیات سرانه مردم را به چهار دسته تقسیم می‌کردند و نسبت به بنیهٔ مالی مالیات‌دهنده از کسانی که بین سنین بیست تا پنجاه بودند، چهار، شش، هشت و یا دوازده درهم می‌گرفتند. عمر هم با کمی تعدیل همین روش را درمورد عراق به‌مورد اجرا گذارد و سپس برای یکسان ساختن جبایت جزیه، آن را به تمام نمایندگان خود در تمام انحای بلاد اسلامی ابلاغ نمود؛ منتهی چون پول رایج در تمام نقاط امپراطوری یکسان نبود، مقدار آن را برای ثروتمندان «اهل ذهب» یعنی نقاطی که پول رایج آنها طلا و دینار بود، چهار دینار و برای ثروتمندان «اهل ورق» یعنی نقاطی که پول رایج آنها نقره و درهم بود، چهل و هشت درهم معین کرد؛ زیرا قیمت دینار در آن زمان معادل با ده تا دوازده درهم بود و چهار دینار معادل با همان چهل و هشت درهم می‌شد.

۸۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲٤٤.

۸٦ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۰۱۸.

۸۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲٤٤.

۸۸ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۸.

۸۹ـ فتح‌البلدان بلاذری: ص ۲٤٥.

۹۰ـ همین کتاب: ص ٦۰.

تعیین مبالغ فوق برای ثروتمندان، موجب شد که بعدها، ابوحنیفه و پیروانش، حداکثر جزیه را مانند حداقل آن، تعیین شده تلقی نمایند و تغییر آنها را بوسیلهٔ حکام غیرمجاز قلمداد کنند[۹۱] درصورتیکه قبلاً متذکر شدیم و بعداً هم خواهیم گفت که ماوردی هنگام بیان وجوه افتراق جزیه از خراج، فقط حداقل جزیه را تعیین شده تلقی کرده و حداکثر آن را به‌نظر جزیه‌گذار واگذار نموده است[۹۲]. علاوه‌برآنکه موارد عمل نشان داده است که سیاست مالی خلفا ایجاب می‌کرده است که به هیچوجه گرد چنین استنباطی از دستور خلیفه نگردند. گذشته از آن که این دستور، فقط درمورد جزیه‌دهندگان در ممالك مفتوح به جنگ قابل تطبیق بود و مقدار جزیه در ممالك مفتوح به صلح تابع قرارداد مورد رضایت طرفین بود نه دستور خلیفه.

به‌هرحال، اخذ جزیه براساس ضابطهٔ فوق، ابتدا در قسمت میانی و جنوبی عراق فعلی یعنی از تکریت و هیت از شمال تا خلیج فارس درجنوب عملی شد و سپس به قسمت شمالی هم سرایت کرد. قبل از آن، جزیهٔ مأخوذه از قسمت شمالی که فعلاً به‌نام جزیره نامیده می‌شود عبارت بود از یك دینار برای هرنفر به‌اضافهٔ مقداری مواد غذائی[۹۳]. تغییر مقدار جزیه در قسمت شمالی ظاهراً به این دلیل امکان داشت که از نظر مسلمین مفتوح به جنگ و زور تلقی می‌شد؛ زیرا بین عراق و شام قرار گرفته بود[۹۴] و مسلمین بر هردو سرزمین تسلط داشتند. تسلط بر عراق و شام، موجب شده بود که مسلمین عملاً بر جزیره نیز تسلط داشته باشند. بنابراین قرارداد صلح با اهالی جزیره نمی‌توانست با قراردادهای جزیه در مملکتهای مفتوح به جنگ، فرق داشته باشد؛ زیرا برای آنها این امکان باقی نمانده بود که صلح را برجنگ ترجیح دهند تا از مزایای آن چنانکه آیهٔ جزیه مقرر داشته بود استفاده کنند، بلکه آنها مانند ملت مغلوبی بودند که چاره‌ای جز تسلیم و اطاعت از ملت غالب نداشتند. به‌همین جهت، عیاض‌بن غنم، هنگام انعقاد قرارداد صلح با اهالی رقّه، اراضی را به‌علت آنکه به ملکیت مسلمین درآمده بود، از قرارداد خارج کرد و به‌صورت کرایه در اختیار اهالی گذارد[۹۵].

ضابطهٔ خلیفهٔ دوم در مقرر کردن جزیه، تنها از لحاظ تشخیص افراد ثروتمند، میان‌حال و فقیر ممکن بود دچار اشکال شود؛ زیرا تشخیص غنی و فقیر و آن‌دو ازمیان‌حال، کار آسانی نبود. به‌همین جهت ابویوسف، علی‌رغم ذکر مصادیق چندی برای هردسته، به هارون‌الرشید توصیه می‌کند که افراد متدین و با ایمان را مأمور وصول جزیه نماید تا بتوانند با نیروی ایمان و درستی، مصالح مسلمین و جزیه‌دهنده هردو را حفظ نمایند. ابویوسف در ذکر مصادیق، صاحبان حرف، نظیر بزاز، تاجر، طبیب و صیرفی را در ردیف اغنیا، کسبه را در ردیف میان‌حالان و کارگران را در

۹۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۸.

۹۲ـ همان ماخذ: ص ۱۲۲.

۹۳ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۷۷.

۹٤ـ معجم‌البلدان یاقوت: جلد دوم، ص ۸۰۲.

۹۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۷۷.

ردیف فقرا ذکر می‌کند[۹۶]. مسلم است که این مصادیق نمی‌تواند حدفاصل بین این سه دسته را به‌طور دقیق نشان دهد. کمااینکه، ضابطه‌ای را هم که بلاذری ازقول یکی از عمال حضرت علی‌بن ابیطالب (ع) نقل می‌کند نمی‌تواند این وظیفه را انجام دهد. طبق گفتهٔ این عامل، علی‌بن ابیطالب(ع) دستور داده بود از دهاقینی که بهترین مرکبها را سوار می‌شوند و انگشتر طلا به دست می‌کنند (یرکبون البراذین و یتختمون بالذهب) ٤٨ درهم و از تجار ٢٤ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم بگیرند[۹۷].

---

٩٦ ـ خراج ابویوسف: ص ۱۳۳.

۹۷ ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۷۱.

فصل نهم

خراج

خراج عبارت از مالیات براراضی است و به‌قول مورخین، از قدیمترین انواع مالیاتی است که تاریخ بشر از آن اطلاع دارد. جرجی زیدان می‌گوید:

> این مالیات از خیلی قدیم و از زمانی که اعتقاد به ملکیت زمین برای سلطان و پادشاه وقت پیدا شده، وجود داشته است.
>
> در کتاب تکوین *تورات*، فصل چهل و هفتم، ضمن اشاره به کیفیت استملاك اراضی ازطرف فرعون مصر چنین آمده است: موقعی که مصریها دچار قحطی شدند، هرچه داشتند حتی اراضی خود را، درمقابل به‌دست آوردن مواد غذائی به یوسف فروختند. از آن پس بود که اراضی به ملکیت سلطان درآمد و اهالی تنها از قسمتی از محصول آن می‌توانستند استفاده کنند؛ زیرا مجبور بودند قسمت دیگر را به‌عنوان حصهٔ مالکانه که بعدها از آن به خراج تعبیر شد به حکومت و سلطان بدهند.
>
> در نزد قوم تاتار، یك انسان می‌توانست مالك مواشی و حیوانات بشود ولی ممکن نبود مالك اراضی گردد. ژرمنهای باستانی نیز اراضی را ملك دولت و قبیله می‌دانستند و به‌غیر از حکام و رؤسا، به کسی حق تملك اراضی نمی‌دادند. البته رؤسای قبائل می‌توانستند اراضی را برای بهره‌برداری بین افراد قبائل تقسیم کنند. دراین تقسیم رسم چنین بود که رئیس قبیله یك قطعه زمین را یك سال به فردی و سال بعد به فرد دیگری واگذار می‌کرد به‌طوری که یك نفر در دو سال متوالی نمی‌توانست از یك زمین استفاده نماید[1].

جرجی زیدان اضافه می‌کند که:

> هنوز هم بعضی از اقوام اسلاو به این روش عمل می‌کنند[2].

همانطور که در ابتدای کتاب گفتیم، برهمین اساس یعنی مالك بودن سلطان، رومیها نیز از

۱- تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: ص ۲۳۰.

۲- همان ماخذ: ص ۲۳۰.

اراضی مصر و شام که بعداً تحت تصرف اسلام درآمد مالیات می‌گرفتند و برای این منظور علاوه برافرادی که مامور جمع‌آوری خراج بودند در هرشهری دیوانی هم داشتند که در آن دخل و خرج منطقه و مشخصات اراضیی که اهالی باید خراج آن را بپردازند با مقدار خراج مقرر شده، نوشته شده بود[۳].

در ایران نیز مالیات براراضی (خراج) یکی از ارقام مهم درآمد دولت را تشکیل می‌داد و ظاهراً وضع پیشرفته‌تری‌نسبت‌به سایرنقاط دنیاداشته‌است‌همچنانکه در بحث مربوط به ساسانیان اشاره کردیم، در ایران خراج ابتدا براساس نظام مقاسمه اخذ می‌شد؛ بدین ترتیب که دولت اراضی را برای کشت به مردم می‌داد و محصول آن را، طبق قراردادی که بین شاه و رعیت منعقد می‌گردید تقسیم می‌کردند که البته سهم پادشاه یا دولت، نسبت به نحوهٔ آب دادن و خصوصیات خاك و دوری زمین از بازارهای تجارتی و یا بعضی خصوصیات دیگر، از نصف تا یك دهم قابل تقلیل بود. این نظام تا زمان قباد پدر انوشیروان ادامه داشت و در زمان این پادشاه یا پسرش انوشیروان، به نظام‌خراجی که‌تصورمی‌شدبه‌حال کشاورز، نفع بیشتری داردتبدیل گشت؛ بدین معنی که کشاورز مکلف بود سالانه به‌نسبت مقدار اراضی که در دست داشت مبلغی مقطوع به‌عنوان خراج بپردازد و در برداشت محصول، آزادی کامل داشته باشد[۴]. نظام مذکور از آن پس مورد عمل قرار گرفت و تا هنگام ظهور اسلام و فتح قلمرو ساسانیان بدست مسلمانان از آن پیروی و براساس آن مالیات اراضی اخذ می‌شد. مسلمانان نیز پس از فتح، از آن استفاده کردند و اساس نظام خراجی خود را برآن پایه نهادند.

تا قبل از فتح ایران و آشنائی مسلمین با نظام خراجی، در جزیرةالعرب و قلمرو آنروزی مسلمین، از نظام مقاسمه در اراضی پیروی می‌شد چنانکه پیغمبر دربارهٔ اراضی خیبر عمل کرد. این اراضی، زمینهای آبادی بود که طی جنگهای خیبر بدست مسلمین افتاد و پیغمبر، ضمن قراردادی، آنها را در دست اهالی باقی گذاشت که خود در آنجا زراعت نمایند و محصول را با مسلمین نصف کنند. برای همین منظور هرسال عبداللهبن رواحه را به خیبر می‌فرستاد و او طبق روایات، هنگام برداشت محصول، اهالی را مخیر می‌کرد که یا آنها محصول را بر دوقسمت نمایند و اختیار انتخاب یکی از آن دو را به عبدالله واگذار کنند و یا عبدالله محصول را به دو قسمت کند و آنان یکی از آن دو را انتخاب نمایند. روایات علت انعقاد چنین قراردادی را ازطرف پیغمبر این‌طور ذکر می‌کنند که علی‌رغم آنکه خیبر به جنگ فتح شد و اراضی آن بین مسلمین تقسیم گردید لکن پیغمبر دید اگر اراضی را در اختیار صاحبان اولیه نگذارد، گذشته از آنکه مسلمین به‌علت عدم آشنائی با کشاورزی نمی‌توانند آن را آباد نمایند، از جنگ که در آن روزها برای مسلمین در درجهٔ اول اهمیت قرار داشت بازخواهند ماند[۵].

۳ـ همین کتاب: ص ۷۵.

٤ـ همین کتاب: ص ۵۷ و ۵۸.

۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳٦ تا ۳۹؛ معجم‌البلدان یاقوت: جلد دوم، ص ۵۰٤.

پیغمبر چنین قراردادی نیز با اهالی فدك منعقد کرد با این تفاوت که در خیبر چون به جنگ فتح شده بود، تمام اراضی ملك عمومی مسلمین بود و اهالی تقریباً بهصورت کارگری کار می‌کردند که میزان دستمزد آنها، به ماخذ نصف محصول بود؛ درصورتی که در فدك چون به صلح فتح شده بود، اهالی علاوه برنصف محصول، طبق قرارداد، مالك نیمی از اراضی نیز بودند. بههمین جهت هنگامی که خلیفهٔ دوم تصمیم گرفت غیرمسلمانان را از جزیرةالعرب اخراج کند، بهای نیمی از اراضی سهم‌الملکی را به آنان پرداخت[۶].

درمورد اراضی مسلمین نیز، از طریقهٔ «عشری» پیروی می‌شد، بدین معنی که مسلمین می‌بایستی نسبت به نحوهٔ آبیاری اراضی خود، یا عشر یعنی ده یك محصول و یا نصف آن یعنی بیست یك محصول را بهعنوان زکات بپردازند[۷]. گرچه این روش را نمی‌توان بهعنوان روش مالیات بر اراضی تلقی کرد ـ زیرا اولاً، مالیات براراضی نیست بلکه در روایات بهعنوان زکات برمحصول تلقی شده است. ثانیاً، همانطور که در بحث زکات بهطور تفصیل متذکر خواهیم شد زکات را اصولاً نمی‌توانیم بهعنوان یك مالیات، چه برمحصول و چه براراضی تلقی کنیم و در عداد دیگر مالیاتها به حساب آوریم ـ بلکه همانطور که از لسان اخبار و روایات برمی‌آید، حقی است که برای فقرا، در اموال اغنیا درنظر گرفته شده و موارد مصرف آن نیز در قرآن معین گردیده است و تشریع آن بیشتر از جنبهٔ مالیاتی، جنبهٔ تعاونی دارد. ولی بههرحال ازلحاظ کیفیت تعلق حق، نوعی مقاسمه است که بین اغنیا و فقرا مقرر شده است. بههمین جهت، درصورتی حقی برای فقرا به اراضی تعلق می‌گیرد که محصولی وجود داشته باشد والا نه.

آشنائی مسلمین با نظام خراجی بعد از فتح ایران حاصل شد و قبل از آن، نه‌تنها آنها از نظام مذکور، در اراضی پیروی نمی‌کردند بلکه آن را هم نمی‌شناختند. یك بررسی دقیق بهخوبی نشان می‌دهد که مسلمین قبل از فتح ایران، نه‌تنها از وجود چنین نظام و فواید آن اطلاع نداشتند بلکه از بهکار رفتن کلمهٔ خراج در مالیات براراضی هم بی‌اطلاع بودند. زیرا در هیچیك از روایات اسلامی دیده نشده است که تا قبل از فتح ایران، کلمهٔ خراج را مسلمانان دراین معنی بهخصوص بهکار برده باشند. گرچه کلمهٔ خراج در قرآن سورهٔ مؤمنین آیهٔ ۷۲ (أَمْ تَسْئَلُهُم خَرْجاً فَخَراجُ رَبِّكَ خَيرٌ وَهُوَ خَيْرُالرازقين[۸]) آمده است ولی بهطور مسلم بهمعنی خراج اصطلاحی یعنی مالیات براراضی نیست و بهقول ماوردی تمسك به این آیه، برخلاف آیهٔ جزیه خراج را غیرواجب می‌کند[۹]. تحقیقات دانشمندان مستشرق هم مؤید این معنی است که می‌گویند خراج به معنی مالیات بر اراضی، ماخوذ از کلمهٔ Kharagh می‌باشد که در زبان پهلوی، عبارت از مالیات براراضی بوده است و احتمال دارد که در زمان هخامنشیان، از زبان آرامی وارد زبان پهلوی شده

۶- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۳.
۷- همین کتاب: ص ۲۳۰.
۸- ترجمه: آیا از آنها مزدی می‌خواهی؟ مزد خداوند بهتر است و خدا بهترین روزی‌دهندگان است.
۹- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۱.

باشد[۱۰]. گرچه در کتب لغت عربی، خراج را به‌معنی غلّه هم ذکر می‌کنند و این می‌تواند مناسبتی با خراج اصطلاحی، ازنظر محصولی که به‌عنوان مالیات می‌گرفته‌اند داشته باشند؛ ولی معلوم نیست این معنی برای کلمهٔ خراج، قبل از فتح ایران و آشنائی اعراب با خراج و استعمال آن در اراضی و محصول، در لغت عرب وجود داشته است یا نه؟ زیرا احتمال قوی دارد باتوجه به قرائن مذکور، به سبب غلّه‌ای که به‌عنوان خراج اخذ می‌شده است، این معنی هم در لغت عرب بعداً برای خراج منظور شده باشد. به‌هرحال مسئله‌ایست که احتیاج به تحقیق و بررسی در زبان عرب قبل از فتح ایران دارد. ولی آنچه مسلم است در آثار اسلامی که به‌عنوان حدیث از زمان پیغمبر و ابوبکر نقل شده است، خراج بدین معنی وجود ندارد. زیرا بهترین محل برای به‌کار بردن این کلمه در معنی مالیات ارضی، باید ضمن قراردادهائی باشد که با ذمیان می‌بسته‌اند و تا آنجا که مآخذ موجود نشان می‌دهد و ما از آنها اطلاع داریم، در این قراردادها بجز کلمهٔ «جزیه» کلمهٔ دیگری به‌کار نرفته است. گرچه گاهی مقداری از محصولات کشاورزی را هم، به‌عنوان غذای لشکریان به‌صورت جنس، در آن می‌گنجانده‌اند ولی به‌هیچ‌وجه عنوان خراج و یا مالیات براراضی نداشته است. به‌همین جهت هم هست که ماوردی در فرق بین جزیه و خراج می‌گوید:

> حداقل جزیه ازطرف شرع تعیین شده و حداکثر آن به‌نظر واضع جزیه واگذار گردیده است، درحالیکه حداقل و حداکثر خراج به‌نظر واضع خراج واگذار گردیده است[۱۱].

زیرا خراج مانند جزیه مآخذ شرعی ندارد و اصولاً قبل از فتح ایران آن را نمی‌شناخته‌اند و اراضی زیادی هم نداشته‌اند تا درصدد بیان حکم آن برآیند و در فکر آن باشند که از آن به‌عنوان یك منبع درآمد مهم به‌نحو درست بهره‌برداری نمایند.

فتح سواد و ایران موجب شد که اولاً، اراضی زراعتی زیادی که روزگاری یکی از منابع مهم درآمد دولت ساسانی به‌شمار می‌آمد به‌دست اعراب بیفتد و ثانیاً، از یك روش و نظام مالیاتی جدید، یعنی نظام مالیات براراضی که از آن به خراج تعبیر می‌شد اطلاع پیدا کنند. دراینجا بود که خلیفهٔ دوم بلافاصله درصدد استفاده از این نظام که درآمد مستمر و مقطوعی برای دولت تأمین می‌کرد برآمد و جهت تطبیق آن، در تمام اراضی مفتوحه دست به‌کار شد[۱۲]. منتهی لازم بود ابتدا، آن را با موازین شرعی تطبیق دهد، زیرا طبق روش پیغمبر در اراضی مفتوح به صلح، مصالحه‌کنندگان فقط می‌بایستی جزیه بدهند و در اراضی مفتوح به جنگ هم، اراضی جزء اموال غنائم می‌بایستی بین محاربین تقسیم گردد[۱۳]. اولین اقدام خلیفهٔ دوم در اجرای این نظام که می‌توانست با موازین شرعی هم تطبیق داشته باشد این بود که مالیات براراضی را هم جزء قراردادهای جزیه بگنجاند. همین کار را هم کرد و به‌طوری که در قراردادهای بعد از آن زمان

۱۰ـ مراجعه شود به ماده «Kharadj» در کتاب (Shorter Encyclopedia of Islam - 1961).

۱۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲٦.

۱۲ـ خراج ابویوسف: ص ۲۸؛ فتوح‌البلدان بلاذری. ص ۲٦۵ و ۲٦٦.

۱۳ـ اموال ابوعبید: ص ۵۵؛ تاریخ الدولة العربیه ولهوزن. ص ۲٦۵.

ملاحظه می‌کنیم، خراج براراضـی را هم در جنب جـزیه، به مواد قـراردادها اضـافه نموده‌اند[۱۴]. اضافه نمودن ماده‌ای به مواد قرارداد جزیه علاوه برآنچه در زمان پیغمبر معمول بود، کار مشکلی نبود، زیرا عدم تعیین حد شرعی برای حداکثر و کیفیت اخـذ جـزیه ازطـرف پیغمبر و موارد عمل مختلف پیغمبر نسبت به قبول جزیه به‌صورت جنس و نقـد در قـراردادها، اجـازه می‌داد که مسئله این‌طور تعبیر شود که تعیین حـداکثر و کیفیت آن به‌نظر خلیفـه یا واضـع جـزیه واگذار گردیده است.

درحقیقت تا اینجا خراج، چیز دیگـری جـز همان مالیات مقـرره بر اهل ذمه یعنی جـزیه نبود. منتهی چون از اراضی گرفته می‌شد و مالیات بر اراضی را به‌عنوان خراج شـناخته بودند، این نوع جزیه را هم به اعتبار ارتباط آن با اراضـی، خـراج می‌گفتند و برای تمایز این نوع خـراج از انواع دیگری که بعداً به‌وجود آمد و بدان اشاره خواهیم نمود، اغلب آن را به جزیه تعریف کرده‌اند؛ زیرا تحت شرائط جزیه اخذ می‌شد و درحقیقت جزئی از قرارداد جزیه که به‌موجب آیهٔ جزیه منعقد شده بود به‌حساب می‌آمد.

اخذ مالیات ارضی بدین صورت، فقط درمواردی امکان داشت که مسـلمین با مقـاومت اهالی روبرو نمی‌شدند و طبق توافق طـرفین، مالیاتی بر رؤس و اراضـی مقـرر می‌گردید و درنتیجـه اهالی، به‌عنوان اهل ذمه، تحت حمایت مسلمین قرار می‌گرفتند. اما در اراضـی و شـهرهائی که اهالی مقاومت می‌کردند و به‌زور فتح می‌شد، اجـرای تدبیر فـوق امکـان نداشـت؛ زیرا این‌گونه اراضی جزء غنائم بود و طبق دستور قرآن و عمل پیغمبر می‌بایستی تمام اموال غنائم، از منقول و غیرمنقول، پس از اخراج خمس، بین محاربین تقسیم شـود[۱۵]. و چـون در اکثر موارد، عربهـا با مقاومت ایرانیها روبرو می‌شدند، خودبه‌خود پس از پیروزی می‌بایسـتی اموال آنان بین محـاربین تقسیم گردد. یك قلم مهم از این اموال، اراضی زراعی بود که همانطور که در مقـدمهٔ این بحـث اشاره کردیم یکی از منابع مهم درآمد دولت ساسانی به‌شمار می‌آمد و اکنون می‌باید بین محاربینی که اصولاً از زراعت و ارزش زمین و محصولات آن اطلاعی ندارند تقسیم شود و یا به‌عبارت بهتر با این تقسیم، این منبع درآمد به دست نابودی سپرده شود. زیرا صـاحبان جـدید علاوه برآنکـه از کشاورزی و بهره‌برداری از آن اطـلاعی نداشـتند، به‌علت اشـتغال به جنگ، وقـت آن را هم پیدا نمی‌کردند که به کشاورزی بپردازند.

خلیفهٔ دوم به‌خوبی و به‌موقع متوجه این نکته شد و شاید هم بعضـی از افـرادی که از ارزش آن اراضی اطلاع داشتند او را مطلع گردانده بودند. به همین جهت درصـدد حـل این مشکـل برآمد و اولین اقدام او در راه جلوگیری از تخریب این اراضی، جلوگیری از تقسـیم آن بین محـاربین بود که در این راه خلیفهٔ دوم با دو مانع بزرگ مواجه بود:

یکی از این دو مانع آیهٔ غنیمت بود که بدون تفـریق بین اموال منقـول و غیرمنقـول، به‌طـور

۱۴- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۱۵- اموال ابوعبید: ص ۵۶.

صریح، چهارپنجم اموال غنائم را به محاربین اختصاص می‌داد[۱۶].

دیگری چشمداشت محاربین بود که از صحرای سوزان عربستان اکنون به بهشتی رسیده بودند و به هیچوجه راضی نمی‌شدند دل از آن برکنند. به‌خصوص که ظاهر دستورهای شرعی هم به‌نفع آنان بود.

برای ازبین بردن این دو مانع، تنها تذکر و تمسك به مصالح مسلمین در آینده، کافی نبود؛ بلکه علاوه برپیدا کردن دلیلی از قرآن و سنت، جلب پشتیبانی صحابهٔ پیغمبر که در آن روز، بیش از دیگران به احکام اسلامی وارد بودند نیز لازم به‌نظر می‌آمد.

در سنت ظاهراً موردی نبود که خلیفهٔ دوم بتواند از آن کمك بگیرد، زیرا عمل پیغمبر نسبت به اموال غنائم اکثر مؤید نظر محاربین و مخالف با هدف عمر بود[۱۷]. تنها موردی که از سنت ممکن بود، مورد استفاده قرار گیرد، رفتاری بود که پیغمبر نسبت به اموال و اراضی مکیان معمول داشت؛ یعنی بعد از فتح مکه، علی‌رغم آنکه به‌زور فتح شده بود، اموال و اراضی را به اهالی بخشید و نگذاشت به‌عنوان غنیمت بین محاربین تقسیم گردد[۱۸]. عمر می‌توانست به‌استناد آن، از تقسیم اراضی سواد بین محاربین جلوگیری نماید ولی این کافی نبود، زیرا هدف او تنها عدم تقسیم زمین و برگرداندن آن به اهالی نبود بلکه او می‌خواست اراضی را به ملکیت عموم مسلمین نیز درآورد، آنگاه با برقراری خراج، زراعت آن را به اهالی، که وارد به آن بودند واگذار نماید.

بنابراین ناچار بود دست به دامان قرآن بزند و ازطریق تفسیر بعضی از آیات، عمل خود را موجّه و مطابق با موازین شرعی جلوه دهد. همین کار را هم کرد و با تمسك به آیه فیء[۱۹] که در ذیل آن به‌حق افرادی که بعداً خواهند آمد اشاره شده است، درصدد برآمد که صحابه را نیز وادار به قبول این معنی نماید که حفظ حقوق افرادی که بعداً و در مواقعی که جنگ و غنیمتی در کار نخواهد بود خواهند آمد، به این است که از تقسیم اموال غیرمنقول بین محاربین جلوگیری نماید و آن را به‌صورت منبع درآمدی برای مسلمین حال و آینده درآورد.

خلیفه برای جلب پشتیبانی صحابه، ابتدا مطلب را با مهاجرین درمیان نهاد، بعضی از آنان ازجمله عبدالرحمن بن عوف، زبیربن العوّام و بلال‌بن رباح، رأی برتقسیم داشتند درحالیکه بعضی دیگر مانند علی‌بن ابی‌طالب، عثمان‌بن عفان، طلحه، ابن عمر و معاذبن جبل عدم تقسیم اراضی فتح شده را بین محاربین، به‌نفع مسلمین و آینده آنان تشخیص دادند و عمر را در فکری که داشت تأیید می‌کردند. دلیل طرفداران تقسیم آیهٔ غنیمت و عمل پیغمبر درمورد اراضی خیبر بود که پیغمبر آنها را بین (اهل حدیبیه) تقسیم نمود[۲۰].

۱۶ـ قرآن: سوره انفال، آیات ٤١ و ٦٩.

۱۷ـ اموال ابوعبید: ص ٥٦.

۱۸ـ همان ماخذ: ص ٦٣ و ٦٤.

۱۹ـ قرآن: سوره حشر، آیات ۷ تا ۱۰؛ اموال ابوعبید: ص ٦۱؛ خراج ابویوسف: ص ٢٦.

۲۰ـ خراج ابویوسف: ص ٢٦ و ٢٧.

ابویوسف می‌گوید:

وقتی عمر دید که دربین مهاجرین اختلاف است، مسئله را با ده تن از بزرگان انصار، پنج تن از أوس و پنج تن از خزرج درمیان نهاد و ضمن اشاره به اهمیت مسئله گفت، من از شما می‌خواهم که مرا دراین وظیفه‌ای که به‌عهده دارم یاری کنید و بدون ملاحظهٔ شخص من، آنچه به نظرتان درست می‌آید اظهار نمائید. من دلایل خود را مبنی برعدم تقسیم به شما عرضه می‌کنم، شما مردمانی هستید که با کتاب خدا آشنائی دارید، چنانچه نظر مرا مطابق قرآن تشخیص می‌دهید، مرا پشتیبانی نمائید و اگر خلاف راه حق یافتید، مرا راهنمائی کنید. من به‌جز حق و مصلحت مسلمین طالب چیز دیگری نیستم، قصد ظلمی هم به کسی ندارم و از ظلم نیز به خدا پناه می‌برم. عده‌ای تصور می‌کنند، با عدم تقسیم اراضی بین محاربین، به آنها ظلم کرده‌ام ولی ملاحظه می‌کنیم پس از فتح اراضی کسری چیز دیگری برای فتح باقی نمی‌ماند و درآمد دیگری درپیش نخواهیم داشت، درصورتیکه مخارج زیادی را باید تحمل نمائیم؛ زیرا حفظ حدود و ثغور این مملکت عظیم احتیاج به مردمی و لشکریانی دارد که بتوانند درمقابل بیگانگان و مهاجمین از آن دفاع کنند و این امر احتیاج به درآمد ثابت دارد که بتواند مخارج آن را چه درحال و چه در آینده تأمین کند. به‌نظر من تنها طریق تأمین آن، جلوگیری از تقسیم اراضی است بین محاربین؛ زیرا اراضی ثابت و بهره و درآمد آن مستمر است. به‌همین جهت دستور داده‌ام که به‌استثنای اراضی و انهار، دیگر اموال غنائم را پس از اخراج خمس، بین محاربین تقسیم نمایند. می‌خواهم اراضی را برای تمام مسلمین نگاه دارم و اهالی را با برقراری خراج، که یك درآمد دائمی برای مسلمین خواهد بود، در آن اراضی بگمارم تا با اطلاعاتی که دارند آن را مانند سابق بهره‌ور نگاهدارند. عمل من به استناد آیهٔ فیء است که در ذیل آن، علاوه براشاره به حقوق انصار و مهاجرین، به حقوق افرادی هم که بعداً خواهند آمد اشاره شده است. حال شما بگوئید آیا حفظ حدود و ثغور اسلام دراین صحنهٔ وسیع نظیر مصر و شام و جزیره و کوفه و بصره و ایران لازم است یا نه؟ اگر لازم است احتیاج به لشکریان دارد یا نه؟ و اگر دارد لشکر به درآمد ثابت و مستمر احتیاج دارد یا نه؟ و اگر دارد آیا من می‌توانم آن را از غیراین طریق تأمین کنم؟[۲۱]

ظاهراً دراینجا همه این استدلال منطقی خلیفه را پسندیدند و او را در رأیش تأیید کردند و بدین شکل عمر موفق شد با تدبیر و دقت نظر مخصوص به‌خود، از انهدام و ازبین رفتن بزرگترین منبع درآمد که سالهای زیاد چرخ اقتصاد امپراطوری اسلامی را می‌چرخاند، جلوگیری نماید. از پاسخی که عمر به عمال خود (که دراین مورد کسب تکلیف کرده بودند) داده به‌خوبی این دقت نظر و حسن استدلال هویداست. او در جواب سعدبن ابی‌وقاص چنین می‌نویسد:

۲۱ـ همان ماخذ: ص ۲۵.

از مضمون نامهٔ تو دربارهٔ درخواست مردم درمورد تقسیم اموال غنائم مطلع شدم، به‌محض دریافت این پاسخ، تمام اموال منقول غنائم را که لشکریان به جنگ و زور به‌دست آورده‌اند، پس از اخراج خمس، بین آنان تقسیم کن، ولی اراضی و انهار را در دست اهالی واگذار تا منبع درآمدی برای عطایای مسلمین باشد؛ زیرا اگر امروز تو آنها را بین محاربین تقسیم بکنی برای بعدیها چیزی نخواهد ماند[۲۲].

ابویوسف دراین خصوص چنین می‌گوید:

در امتناع عمر از تقسیم اراضی بین محاربین و تطبیق عمل خود با کتاب خدا، توفیق خدائی برای این خلیفه و خیری محض برای مسلمین بود، زیرا اگر درآمد این اراضی نبود مسلمین نمی‌توانستند لشکریان مجهزی برای مقابله با دشمن و حفظ حدود و ثغور خود داشته باشند[۲۳].

درحقیقت می‌توان گفت عمر، علاوه برحفظ حدود مسلمین، چهارهدف بزرگ دیگر نیز داشت که با این اقدام به تمام آنها جامهٔ عمل پوشاند:

اول ـ جلوگیری از به‌وجود آمدن مالکیتهای عمده، زیرا اراضی مفتوحه به قدری فراوان و زیاد بود که اگر تقسیم می‌کردند، خواهی نخواهی موجب می‌شد که مالکیتهای فوق‌العاده بزرگ به‌وجود آید. کمااینکه نمونه‌هائی از آن را در اثر سهل‌انگاریهای عثمان و خلفای اموی مشاهده کردیم[۲٤].

دوم ـ تأمین یك درآمد مستمر برای خزانهٔ دولت که علاوه برحفظ حدود و ثغور بتواند پشتوانه‌ای برای سایر مصالح عمومی گردد.

سوم ـ جلوگیری از خرابی اراضی که گفتیم اگر به‌دست محاربین می‌افتاد، به‌علت عدم اطلاع برامور کشاورزی نتیجه‌ای جز خرابی و ویرانی نداشت.

چهارم ـ جلوگیری از پای‌بندی اعراب به زمین و زراعت که به‌عقیدهٔ عمر، سبب انصراف آنان از مجاهده در راه نشر و توسعهٔ اسلام می‌شد[۲۵].

اقدام متهورانهٔ خلیفهٔ دوم درمورد اراضی سواد، آنچنان غیرمنتظره و ظاهراً مخالف با نصوص سنت (که اعراب پیروی از آن را برای جلب منافع شخصی خود ترجیح می‌دادند) بود که اثر آن را حتی در قرون بعد هم در آثار فقهی به‌نحو روشنی می‌توانیم مشاهده کنیم.

عده‌ای از فقها ازجمله امام شافعی عقیده دارند، اراضیی که به جنگ فتح می‌شود جزء اموال غنائم به‌شمار می‌آید و باید پس از اخراج خمس بین محاربین تقسیم گردد، مگرانکه آنان از حق

۲۲ـ خراج یحیی: ص ٤٨؛ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲٦٦.
۲۳ـ خراج ابویوسف: ص ۲۷.
۲٤ـ همین کتاب: ص ۱۱۰.
۲۵ـ نورالحجاز، دکتر شریف: ص ۳۱۲.

خود صرفنظر نمایند که در آن صورت وقف بر تمام مسلمین می‌گردد[۲۶]. ظاهراً قسمت اخیر، به‌منظور توجیه عمل خلیفه دوم اضافه شده است، زیرا اگر قرار باشد حکم شرعی درمورد اراضی مفتوح‌العنوة این باشد که بین محاربین تقسیم شود، بناچار باید یا عمل عمر را درمورد اراضی سواد، مخالف با حکم شرعی تلقی نمایند و یا اینکه برای آن محملی بتراشند. این محمل ظاهراً این بوده است که عمر در جلوگیری از تقسیم اراضی سواد، رضایت محاربین را جلب کرده است. مستند اینها در این محمل، روایاتی است که دلالت دارد، خلیفهٔ دوم درعدم تقسیم اراضی سواد، رضایت عده‌ای را جلب کرده است[۲۷]. گرچه اینگونه روایات وجود دارد ولی متأسفانه نمی‌تواند به‌نحوی که موردنظر این دسته است، مورد استفاده قرار گیرد. زیرا روایات حاکی از این هستند که قبل از فتح سواد، خلیفه وعده‌هائی به‌صورت اقطاع به بعضی از افراد قبایل داده است[۲۸] و پس از تصمیم برعدم تقسیم، درصدد جلب رضایت و صرفنظر کردن آنان از اراضی اقطاعی خود برآمده است، نه اینکه آنها را راضی کند تا از حقی که به‌عنوان غنیمت به آنها تعلق گرفته است صرفنظر نمایند.

مالك و پیروانش معتقدند که اینگونه اراضی، وقف برتمام مسلمین می‌باشد و به‌هیچ‌وجه نباید بین محاربین تقسیم شود. درحقیقت مالك، عمل خلیفهٔ دوم را دربارهٔ اینگونه اراضی ولو با عدم رضایت محاربین تأیید می‌کند و برای آن جنبهٔ تشریعی قائل است[۲۹].

ابوحنیفه و پیروانش، امام یا خلیفه را درتعیین سرنوشت اینگونه اراضی مخیر می‌داند و می‌گوید، خلیفه هم می‌تواند اراضی مفتوح‌العنوة را بین محاربین تقسیم کند چنانکه پیغمبر درمورد اراضی خیبر عمل کرد، و هم می‌تواند آن را وقف برتمام مسلمین نماید، چنانکه عمر درمورد اراضی سواد عمل نمود[۳۰]. بعضیها قدمی بالاتر نهاده و این اختیار خلیفه یا امام را نسبت به تمام اموالی که به قهر و غلبه از کفار گرفته می‌شود (چه منقول و چه غیرمنقول) گسترش داده‌اند.

ظاهراً نظر این عده، به استناد عملی است که پیغمبر نسبت به اهالی مکه معمول داشت و تمام اموال منقول و غیرمنقول را به آنان بخشید. ابوعبید قاسم‌بن سلام ضمن نقل قول به اختیار از سفیان‌بن سعید، آن را ترجیح داده است و در توجیه عمل خلیفهٔ دوم می‌گوید:

عمل خلیفهٔ دوم هیچگونه تضادی با عمل رسول خدا درمورد اراضی خیبر ندارد، زیرا

۲۶ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۲.

۲۷ـ اموال ابوعبید: ص ٦١؛ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۰۷.

۲۸ـ بنابر نقل روایات، افراد قبیله «بجیله» یك چهارم از لشکریان را تشکیل می‌داده‌اند، به همین جهت، خلیفه دوم برای تشویق آنان، تصمیم می‌گیرد یك چهارم از اراضی سواد را در صورت فتح به آنان بدهد ولی پس از وقوف بر اهمیتی که این اراضی می‌تواند در اقتصاد جامعه مسلمین در آینده داشته باشد، از این تصمیم منصرف و سعی می‌کند آنان را با پول راضی کند تا از اراضی که به آنان واگذار شده و طبق نقل روایات دو یا سه سال در اختیار گرفته بودند، صرفنظر نمایند.

۲۹ـ خلاف شیخ طوسی: جلد سوم، ص ۲۳۵.

۳۰ـ همان ماخذ: ص ۲۳٤.

هرکدام به استناد یکی از آیات قرآن عمل کرده‌اند. عمل رسول خدا به‌استناد آیهٔ غنیمت و عمل عمر به‌استناد آیهٔ فیء بوده است[۳۱].

به‌هرصورت عمر برای اجرای تصمیم خود، عثمان‌بن حنیف را به‌اتفاق عماربن یاسر و عبدالله‌بن مسعود به عراق فرستاد. عثمان اراضی آنجا را که بالغ بر یکصد و پنجاه میلیون جریب بود مساحی نمود و بنابه‌روایت مجاهدبن سعید، بر سی و شش میلیون[۳۲] جریب و به‌روایتی دیگر بر سی و سه میلیون[۳۳] جریب آن که اراضی زراعی و یا قابل کشت بود، باتوجه به خصوصیاتی که ماوردی[۳٤] آنها را بعداً به شرح زیر خلاصه و تحت ضابطه درآورده است، خراج وضع نمود و بقیه را که عبارت از اراضی غیرقابل کشت و یا محل سکونت و خانه‌های مردم بود از خراج معاف کرد. خصوصیات مذکور عبارت بود از:

الف ـ خصوصیات مربوط به زمین مانند خوبی و بدی خاك ازلحاظ قابلیت کشت و عدم آن.

ب ـ خصوصیات مربوط به محصول ازلحاظ مرغوبیت و داشتن بازار.

ج ـ خصوصیات مربوط به نحوهٔ آبیاری که آن را نیز به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱ـ زمینهائی که به‌وسیلهٔ نهر و چشمه آبیاری می‌شده‌اند.

۲ـ زمینهائی که به وسائل دستی مانند سطل و دلو و امثال آن آبیاری می‌شده‌اند.

۳ـ زمینهائی که به‌وسیلهٔ باران آبیاری می‌شده و محصول دیم می‌داده‌اند.

٤ـ زمینهائی که بدون احتیاج به آب، به‌واسطهٔ رطوبت طبیعی بارور بوده‌اند.

خراجی که باتوجه به این خصوصیات و برطبق اصول فوق از اراضی می‌گرفتند، حکم اجاره و کرایه زمین را داشت و با خراجی که برطبق قانون جزیه و به‌موجب قرارداد صلح می‌گرفتند فرق داشت؛ زیرا درآن خراج که ما در بحث جزیه، برای تمایز آن از انواع دیگر خراج، از آن به خراج جزیه‌ای تعبیر کردیم، زمین متعلق به اهالی بود و آنان می‌توانستند روی آن معامله کنند، مگر آنکه سلب مالکیت به مواد قرارداد اضافه می‌شد[۳۵]. درصورتیکه در این خراج، زمین متعلق به مسلمین بود و اهالی حق هیچگونه معامله روی آن نداشتند[۳٦]. در خراج جزیه‌ای، اگر یکی از جزیه‌دهندگان مسلمان می‌شد، علاوه برجزیه، خراج هم ساقط می‌گردید درصورتی که دراین خراج، مسلمان شدن افراد، موجب ساقط شدن آن نمی‌شد[۳۷]. ازهمه اینها گذشته، خراج جزیه‌ای مانند خود جزیه، وسیلهٔ اذلال و سرشکستگی اهل ذمّه بود درحالیکه این خراج آن اثر را

۳۱ـ اموال ابوعبید: ص ٦٥ و ٦۰.
۳۲ ـ همان ماخذ: ص ۲۳٤.
۳۳ ـ احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۱۸۸.
۳٤ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۳.
۳۵ـ همان ماخذ: ص ۱۳۱.
۳٦ـ همان ماخذ: ص ۱۳۲.
۳۷ـ همان ماخذ: ص ۱۳۱.

نداشت مگرآنکه برای اهل ذمّه شـدن اهالی، قـرارداد جـداگانه‌ای منعقـد می‌گردید[۳۸]. به‌همین جهت در خراج جزیه‌ای، مسلمانان مجبور بودند برای همیشه رعایت قرارداد را بنمایند، درحـالیکه در این خراج می‌توانسـتند پس از یك سـال، زمین خـود را از اهالی که به (اهل عهـد) نامیده می‌شدند بگیرند و یا قرارداد جدیدی برمبنای بهتری با آنان منعقد نمایند.

درحقیقت آنچه مفهوم واقعـی خـراج را تشکیل می‌داد، همین خـراج بود که صـورت کرایه و اجارهٔ اراضی داشت و با همین معنی، از ایرانیها به مسلمانها منتقل شد و خلیفـهٔ دوم هم با همین مفهوم آن را درمورد اراضی سـواد به‌مورد اجـرا گذارد؛ بدین منظور که اراضـی متعلق به دولت و مسلمانان، و خراج‌دهنده حکم اجاره‌دار را داشته باشد و این همان معنائی است که جـرجی زیدان از خراج اراده کرده است و از آن به‌عنوان یکی از قدیمترین مالیاتهائی که تاریخ بشر از آن اطلاع دارد یاد می‌کند و می‌گوید:

> این نوع مالیات از خیلی قدیم و از آن زمانی که اعتقاد به ملکیت زمین برای سـلطان و پادشاه وقت پیدا شده وجود داشته است[۳۹].

با این تفاوت که در اسلام، مالك حقیقی این‌گونه اراضی، جامعهٔ مسلمین بود و خلیفه یا امام، به‌عنوان حافظ منافع عامه، سرپرستی جمع‌آوری و کیفیت مصرف خراج را به‌طوریکه منافـع عامه از هرلحاظ حفظ شود به‌عهده می‌گرفت. توجـه به توضـیحات فـوق، شـاید بتواند این مطلب را مسلم بدارد که:

اولاً، خراج یك مالیات اسلامی نیست و برخـلاف جـزیه، مسـلمانان آن را قبل از فتح ایران نمی‌شناختند لکـن پس از فتح و آشـنائی با نظام خـراجی، آن را مفید تشـخیص دادند و درمورد اراضی تحت تصرف خود بمورد اجرا درآوردند.

ثانیاً، خراج و جزیه دو مفهوم و دو حقیقت متفاوت دارند و خراج به‌معنی واقعی، برخلاف گفتهٔ عده‌ای از مستشرقین و محققین اسلامی، هیچ‌گاه به‌جای جزیه و جزیه نیز هیچگـاه به‌جـای این خراج به‌کار نرفته است. بلکه خراجی که به‌جای جزیه به‌کار رفته، خـراج جـزیه‌ای بوده اسـت که گفتیم به‌کار بردن کلمهٔ خراج برای آن، یك استعمال تسـامحی و مجـازی بود که می‌خـواستند با آن، آن قسمت از جزیه را که به‌موجب قرارداد جـزیه، اهل ذمه می‌بایسـتی بابت اراضـی خـود بپردازند نشان دهند. زیرا قبل از آشنائی اعراب با نظام خراجی و اینکـه می‌شـود از اراضـی بدین صورت مالیات گرفت، در قراردادهای صلح فقط کلمهٔ جـزیه به‌صـورت نقـد یا نقـد و جنس به‌کار برده می‌شد و بعد از آن که مسئلهٔ اراضی هم به‌میان آمده بود، لازم بود که در قراردادها جـداگانه به آن اشاره شود. این اشاره جز با کلمهٔ خراج ممکـن نبود زیرا عرب، خـراج را با زمین یاد گرفته بود و هرجا پای زمین درکار بود خراج را هم به‌کار می‌برد. منتهی چـون با مفهـوم واقعـی خـراج تفاوت داشت درموقع لزوم برای نشان دادن این تفاوت و اینکه کلمهٔ خراج دراین مورد خاص، در

۳۸- همان ماخذ: ص ۱۲۳.
۳۹- تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۲۳۰.

معنی حقیقی خود به‌کار نرفته است، آن را با تعبیر جزیه از خراج واقعی متمایز می‌کرد.

یك بررسی دقیق روی مواردی که ادعا شده خراج بجای جزیه و یا بالعکس به‌کار رفته است، نشان می‌دهد که خراجی که بجای جزیه به‌کار رفته خراج جزیه‌ای است نه خراج واقعی. چند مورد از این موارد را، آقای عبدالعزیز الدوری در کتاب خود بنام *تاریخ‌العراق الاقتصادی فی‌القرن الرابع الهجری*[۴۰] آورده و به‌استناد آنها ادعا کرده است که در اوائل اسلام تا مدتی تمایز بین جزیه و خراج روشن نبوده است و تمایزی که اکنون بین این دو مالیات وجود دارد، یعنی اختصاص جزیه به مالیات سرانه و خراج به مالیات براراضی، بیشتر از زمان عمربن عبدالعزیز بمیان آمده و در قرن چهارم شکل ثابتی به خود گرفته است.

قبل از پرداختن به بررسی موارد مذکور، ناچار به تذکر این نکته است که تحدید زمانی آقای دوری موارد نقض فراوان دارد. زیرا در قرن هفتم ابن‌قیم‌الجوزیه در موارد فراوان، خراج و جزیه را با یکدیگر معرفی می‌نماید که از آن جمله است «الخراج هوجزیة الارض کما انّ الجزیه خراج الرقاب»[۴۱]. کمااینکه ماوردی هم درضمن بیان نوع دوم اراضی خراجی، خراج ماخوذ از آن را به جزیه تعریف می‌نماید[۴۲]. و اگر قرار بود عدم تمایز تصور شده قبل از قرن چهارم، در آن قرن، ازبین رفته باشد و جزیه و خراج شکل ثابتی بخود گرفته باشد، نمی‌بایستی موارد نقضی این چنین پیدا شود؛ آنهم ازطرف ماوردی که احتمالاً برای اولین مرتبه درصدد رفع این اشکال برآمده و سعی کرده است با یك بررسی دقیق وجوه اجتماع و افتراق جزیه و خراج را به شرح زیر تحت ضابطهٔ معینی درآورد:

وجوه اجتماع:

۱ـ هردو، از کفار گرفته می‌شوند.

۲ـ هردو مال فیء و مورد مصرف واحدی دارند.

۳ـ هردو به حلول سال فرض و قبل از آن واجب نمی‌شوند.

وجوه افتراق:

۱ـ جزیه به نص قرآن مقرر گردیده، درحالیکه علت برقراری خراج اجتهاد است.

۲ـ حداقل جزیه ازطرف شریعت تعیین شده و حداکثر آن بنظر خلیفه یا واضع جزیه واگذار گردیده است، درحالیکه حداقل و حداکثر خراج هردو به نظر واضع خراج واگذار گردیده است.

۳ـ جزیه با اسلام آوردن کافر ساقط می‌گردد درحالیکه خراج با اسلام و کفر خراج دهنده می‌تواند باقی باشد[۴۳].

۴۰ـ دوری، دکتر عبدالعزیز. *تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجری*. بغداد، ۱۹۴۷: ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

۴۱ـ ابن‌قیم الجوزیه. *احکام اهل الذّمة*. دمشق ۱۹۶۱ میلادی: جلد اول، ص ۱۰۰. ترجمه: خراج، جزیه زمین است کما اینکه جزیه هم خراج سرانه است.

۴۲ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۲.

۴۳ـ همان ماخذ: ص ۱۳۶؛ احکام السلطانیه ابویعلی: ص ۱۳۷.

اکنون می‌پردازیم به بررسی مواردی که آقای دورِی و دیگـران، اسـتعمال جـزیه و خـراج را به‌جای یکدیگر درآن موارد، دلیل برعدم تمایز آن دو تلقی کرده‌اند.

مورد اول، عبارتی است که خلیفهٔ دوم در پاسخ نامهٔ ابوموسی اشـعری (مبنی برطلب اجـازت، جهت اعطای زمینی در ساحل دجله به یکی از مسلمانان) می‌نویسد و در آن می‌گوید:

فان کانت لیست من ارض الجزیه فاعطاها[٤٤].

یعنی اگر زمین مورد درخواست از اراضی جـزیه نیسـت می‌توانی ببخشـی. آقـای دوری به‌کار بردن جزیه را با ارض دراین عبارت، دلیل آن دانسته‌اند که جزیه به‌جای خـراج به‌کار رفته اسـت؛ زیرا مالیات مربوط به اراضی خراج است نه جزیه. درحالیکه ما باتوجه به مقدمات گذشته روشـن نمودیم که در قراردادهای جزیه اگر سلب مالکیت از اراضی، جزء مواد قرارداد نمی‌آمد، اراضی به ملکیت اهالی باقی می‌ماند، مشروط برآنکه برای اراضی هم خراجی بپردازند. در این‌گونه اراضی دولت حق هیچگونه دخالتی نداشت؛ بنابراین نمی‌توانست آن را به کسی ببخشد درحالیکه اراضی غیرجزیه‌ای یعنی اراضیی که مسلمین به جنگ فتح کرده بودند و جـزء اموال عمومی درآمده بود، خلیفه می‌توانست هرگونه تصرفی را که به‌نفع مسلمین تشخیص دهد بنماید. درحقیقـت خلیفـه با به‌کار بردن کلمهٔ جزیه با ارض دراین مورد خواسته است، با نشان دادن موقعیت زمین، از تضییع احتمالی حقوق اهل ذمه جلوگیری نماید نه آنکه به‌علت عدم تمایز مفهوم جزیه و خراج، جـزیه را به‌جای خراج به‌کار برده باشد.

مورد دوم، عبارتی است که از عبدالله‌بن عمر نقل شده است:

مایَسُرُّنی ان‌الارض لی کلها بجزیة خمس دراهم، اقرفیها بالصغار علی نفسی[٤٥].

یعنی داشتن یك قطعه زمین جزیه‌ای با فقط پنج درهم جزیه در سال، مرا خـوشحال نمی‌کند. زیرا بهـره‌برداری از این زمین به‌منزلهٔ اقرار ضمنی برقبول سرشکستگی می‌باشـد که مخصـوص اهل ذمّه است. عبدالله‌بن عمر می‌خواهد در این عبارت از آنهـائی که با اسـتفاده از اراضـی اهل ذمه درصدد هستند، با وجود درآمد زیاد، مالیات کم بپردازند انتقاد نماید. ظاهراً استفاده از اراضـی اهل ذمه به‌صورت کرایه کردن آنها زیاد معمول بوده است، زیرا این اراضی به‌علت آنکه متعلق به اهل ذمه و داخل قرارداد صلح بود، به‌غیر از جزیهٔ مقرره یعنی خراج جزیه‌ای که بعضاً مقـدار آن، به‌خصوص در قراردادهای اولیه اهل ذمه فـوق‌العـاده ناچیز بود، مورد تعلق مالیات دیگـری قـرار نمی‌گرفت. بنابراین مسلمانان نفع‌طلب می‌توانستند با کرایه کردن این اراضـی و بهـره‌برداری از آن، نفع زیادی ببرند، درحالیکه فقط مجبور به پرداخت مالیات بسیار ناچیزی بودند. به‌همین جهت عبدالله‌بن عمر برای مشخص کردن آن اراضی، کلمهٔ جـزیه را با کلمهٔ ارض باهم ذکر می‌کند تا نشان دهد که مالیاتی که بابت اراضی می‌پردازند به‌موجب آیهٔ جـزیه و بهـره‌برداری از آن به‌منزلهٔ قبول آثار جزیه یعنی اذلال و سرشکستگی است.

٤٤ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ٣٦؛ اموال ابوعبید: ص ٢٧٧.

٤٥ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ٥٦.

مورد سوم، نامه‌ایست که عده‌ای از اهالی سواد به عمربن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی نوشته‌اند و در آن تقاضا کرده‌اند که جزیهٔ اراضی را که در دست دارند بردارد و به‌جای آن صدقه برقرار نماید: «فی ارضین فی ایدیهم، ان یرفع عنها الجـزیه و یضـع علیهـاالصدقه»[٤٦]. عمرهم در پاسـخ، به نمایندهٔ خود عبدالحمیدبن عبدالرحمن دستور داد که من به اوضـاع آن حـدود وارد نیسـتم ولی تو دقت کن اگر این تقـاضاکنندگان زمینی دربین اراضـی فـیء دارند، طبق دسـتور کلی که برای اراضی هست و قبلاً نیز اجرا می‌شده عمل نما.

برای روشن شدن موضوع این نامه و امثال آن لازم است مقـدمتاً به این مطلب اشـاره بکنیم که (همچنانکه درابتدای کتاب متذکر شدیم) با توسعه و پیشـرفت اسـلام، اسـتقبال اهل ذمه از قبول اسلام هم زیاد می‌شد؛ زیرا انهـا، علاوه برانکـه با قبول اسـلام، دیگـر مجبور نبودند سرشکسته باشند و قوانین سخت مخصوص اهل ذمه را رعایت کنند، می‌توانستند صـاحب مال و ملك خود شوند و از منافع عمومی و امکاناتی هم که برای تمام مسلمانان وجـود داشـت اسـتفاده نمایند و از نظر مقررات مالی نیز، تابع قوانین مالیاتی مسلمانان گردند یعنی به‌جای جزیه و خـراج که موجب سرشکستگی و جدائی از ملت مسلمان بود، زکات و خمس بپردازند. از نتایج مسـتقیم اسلام اهل ذمه، کم شدن درآمد بیت‌المال و درنتیجـه درآمد خلفـا و حکـامی بود که بر بیت‌المال حکمرانی می‌کردند. این کمبود در زمان حجاج به مقدار قابل ملاحـظه‌ای خـود را نشـان داد[٤٧] تا جائی که او را مجبور نمود دستور دهد از ذمیان مسلمان شده کماکان جزیه و خـراج جـزیه‌ای که می‌بایست با اسلام آنان ساقط گردد بگیرند[٤٨]. این تدبیر احمقانه اگرچـه نتوانسـت جبران کمبود درآمد بیت‌المال را بکند ولی همین‌قدر موجب شـد که به عده‌ای از ذمیان نومسـلمان ظلم بشـود. این ظلم ادامه داشت تا اینکه عمربن عبدالعـزیز به خـلافت رسـید و دسـتور داد که از آن پس از ذمیان مسلمان شده جزیه و خراج جزیه‌ای نگیرند. این دستور عمربن عبدالعـزیز به‌علت شکـایتی بود که پیوسته ازطرف ذمیان مسلمان شده به خلیفه می‌رسید. ظاهراً نویسـندگان نامهٔ فـوق هم، از همان افراد بوده‌اند و تقاضای تبدیل جزیهٔ اراضی خود به عشر داشتند و برای اینکـه به عمربن عبدالعزیز نشان دهند، مالیاتی که آنها می‌پردازند از آن نوعی نیست که بتواند شرعاً با اسلام باقی بماند، بلکه از نوعی است که به‌موجب قرارداد و قانون جزیه تعهد کرده‌اند، آن را به‌صورت جـزیه اراضی به عمر عرضه می‌کنند و درحقیقت با به‌کار بردن کلمهٔ جزیه با اراضی، هم وضع خـود را از نظر نوع قرارداد روشن نموده‌اند و هم نشان داده‌اند که مالیاتی را که فعلاً می‌پردازند، از آن نوعی است که می‌بایستی با اسلام ساقط گردد.

مورد چهارم، عبارتی است که طبری از قول شریك، فقیه معـروف، درمورد اهل سـواد نقـل می‌کند: «اهل السواد ارقاء، الجزیه التی تؤخـذ منهـم انما هی خـراج مثل ما یؤخـذ من

٤٦- همان ماخذ: ص ٦٢.

٤٧- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٢٧، احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ١٩٩.

٤٨- ابن‌عبدالحکم. فتوح مصر. قاهره، ١٩٢٢ میلادی. ص ١٥٥ و ١٥٦؛ خطط مقریزی: جلد اول، ص ١٣٩.

العبدالخراج»[۴۹] (یعنی اهالی سواد از بندگان هستند و جزیه‌ای که از آنها می‌گیرند به‌منزلهٔ خراجی است که عبد می‌پردازد، یعنی با اسلام عبد هم ساقط نمی‌شود).

عبدی که خراج می‌پردازد عبارت از بنده‌ایست که مولایش به او آزادی عمل می‌دهد که برای خودش کار کند و درمقابل، روزانه، هفتگی، ماهانه و یا سالانه مقدار معینی که از آن به «خراج» تعبیر می‌کنند به صاحبش بدهد[۵۰]. بنابراین تا وقتی که این آدم درقید بندگی است باید خراج را بپردازد چه مسلمان بشود و چه نشود. ظاهراً کسانی که جهت عدم تمایز بین جزیه و خراج به این مورد تمسك جسته‌اند، تصور کرده‌اند که آنچه اهالی سواد می‌پرداخته‌اند فقط خراج اراضی بوده است که شریك، فقیه معروف، از آن به جزیه تعبیر کرده و در حکم به خراج عبد تشبیه کرده است. درحالیکه باتوجه به توضیح زیر مشاهده خواهیم کرد که کلمهٔ جزیه دراین مورد به‌معنی خودش به‌کار رفته است و هیچ ارتباطی با خراج ندارد.

پس از جلوگیری از تقسیم اراضی بین محاربین و واگذاری آن به‌دست اهالی در سواد عراق، لازم بود که تکلیف اهالی ازلحاظ موقعیت مدنی نیز روشن گردد؛ زیرا طبق موازین اسلامی، اراضی آنان به زور فتح شده بود و خود آنان حکم اسیری را داشتند که خلیفهٔ مسلمین می‌توانست آنها را بکشد یا با فدیه و یا بدون فدیه آزاد نماید و یا اینکه آنان را به‌قید بندگی درآورد[۵۱]. کشتن، گذشته از آنکه کار درستی نبود، مطابق با هدف خلیفهٔ دوم نیز که می‌خواست اراضی را به‌وسیلهٔ اهالی آن آباد نگهدارد نبود. استرقاق هم، موجب می‌شد که مجبور شود آنها را بین محاربین، به‌عنوان مال منقول غنائم تقسیم کند و این هم منافات با هدف مذکور داشت. بنابراین، تنها راهی که باقی می‌ماند، آزادی آنان بود که در آن صورت می‌توانست از وجودشان در آبادی اراضی که ملك مسلمانان شده بود استفاده نماید. برای این منظور لازم بود که با آنان قراردادی مبنی بر اهل ذمه شدن آنها ببندد. زیرا مسلمان نبودند و ابقای غیرمسلمان در داخل حدود اسلامی فقط به‌صورت اهل ذمه یا اهل عهد ممکن بود[۵۲] که درصورت دوم پس از گذشت یك سال باز مجبور به اخراج آنان می‌شد و برای جلوگیری از این اجبار ترجیح داشت که به‌صورت اهل ذمّه باقی بمانند. برای اهل ذمّه شدن، می‌بایستی جزیه بدهند، زیرا خراجی که بابت اراضی قرار بود بپردازند نمی‌توانست حکم جزیه که آنان را به‌صورت اهل ذمه درمی‌آورد داشته باشد، به‌علت آن که در آن صورت، می‌بایستی با قبول اسلام ساقط گردد؛ درحالیکه می‌دانیم خراجی که بابت اراضی می‌پرداخته‌اند با اسلام هم باقی می‌ماند. علاوه برآن، قبل از قرارداد، اراضی ملك مسلمانان شده بود و آنها خراج را به‌عنوان کرایه می‌توانستند بپردازند نه به‌عنوان جزیه‌ای که در ازای آن، در تحت حمایت مسلمین درمی‌آمدند. به‌همین دلیل مجبور می‌شدند آن عده‌ای را که

۴۹ـ اختلاف الفقهاء طبری؛ ص ۲۲۵.

۵۰ـ ابن‌منظور، محمدبن مکرم. *لسان‌العرب*؛ ماده خرج.

۵۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی؛ ص ۱۱۶.

۵۲ـ همان ماخذ؛ ص ۱۲۳.

قرارداد جداگانه‌ای مبنی بر اهل ذمّه بودن نمی‌بستند پس از یك سال اخراج نمایند و یا با آنان قرارداد اهل ذمّه ببندند.

بنابراین توضیح، افرادی که مانند شریك، قائل به بندگی اهل سواد هستند، جزیه‌ای را که آنان به‌عنوان اهل ذمّه شدن می‌پرداخته‌اند، در حکم، شبیه به خراج عبد تلقی می‌کنند که با اسلام عبد هم ساقط نمی‌شود، زیرا به‌هرحال عبد است و حق مالك شدن چیزی ندارد و درآمد اوهم درهرحال متعلق به صاحبش می‌باشد، چه اسلام بیاورد و چه در کفر خود باقی بماند. ولی کسانی که قائل به رقیت اهل سواد نیستند می‌گویند، اسلام موجب سقوط جزیه آنان خواهد شد و پس از آن، به‌صورت مستأجری درمی‌آیند که فقط اجاره برای ملك مورداستفادهٔ خود می‌پردازند. نتیجه آنکه دراین مورد، جزیه در معنی جزیه به‌کار برده شده است و هیچگونه ارتباطی با خراج در هیچیك از معانی آن ندارد و تشبیه آن به خراج عبد، فقط ازلحاظ عدم صلاحیت تملك بعد از قبول اسلام می‌باشد نه به لحاظ توجه به نوع مالیات. بنابراین، به‌این مورد درصورتی استناد امکان داشت که اهالی سواد به‌غیر از خراج اراضی، چیز دیگری به‌عنوان جزیه نمی‌پرداختند، درصورتیکه می‌دانیم اهل ذمّه شدن آنان موقوف براین بود که جزیه بپردازند. علاوه برآن ادعای شریك، دربارهٔ رقیت اهل سواد مسئله‌ای قابل بحث است، زیرا حقایق تاریخی نشان می‌دهد که مسلمین در جنگهای خود با اهالی سواد و ایران، جز سران افراد مقاوم، کسی را به قید بندگی درنمی‌آوردند، به دو دلیل:

اول، به‌علت آنکه استرقاق آنهمه مردم به مصلحت مسلمانانی که دم از آزادی و اهداف انسانی می‌زدند نبود.

ثانیاً، اداره کردن آنهمه بنده و عهده‌دار شدن مخارج کمرشکن آنان کار عاقلانه‌ای به‌نظر نمی‌رسید.

به‌همین جهت خلیفهٔ دوم در آزادی اینگونه اسیران حتی بعد از تقسیم بین محاربین هم، اصرار می‌ورزید. چنانکه درمورد اسرای شوشتر، شوش و چند مورد دیگر عمل کرد[۵۳]. البته شکی نیست که عده‌ای اسیر را به‌قید بندگی درآورده بودند ولی به‌طور مسلم به درجه‌ای که بتواند تمام اهالی سواد را جزء بندگان و تابع مقررات عبید درآورد نبوده است.

اکنون باتوجه به مطالب ذکرشده و تجزیه و تحلیل به‌عمل آمده، شاید بتوانیم مطالب زیر را به‌عنوان نتایج مسلم این بحث عنوان نمائیم:

۱ـ استعمال جزیه به‌جای خراج جزیه‌ای، نه‌تنها موجب عدم تمایز بین جزیه و خراج نبوده است، بلکه باید قبول کرد که پیوسته سبب تمایز این خراج از خراج حقیقی نیز گردیده است. زیرا همانطور که مکرر متذکر شده‌ایم، خراج به این معنی چیزی جز جزیه نبوده و درحقیقت از کلمهٔ جزیه دراینگونه موارد، معنی واقعی خودش اراده شده است.

۲ـ خراج در معنی حقیقی خود هیچگاه به معنی جزیه و جزیه هیچگاه به معنی خراج به‌کار

۵۳ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۸۲، ۳۷۶ و ۳۷۷، اموال ابوعبید: ص ۱۸۳.

نرفته است. منتهی‌یك‌امرموجب شده‌است که‌عده‌ای تصـورکنند، جـزیه را،به‌جـای این‌خـراج وآن را هم به‌جای جـزیه به‌کار برده‌اند؛ بدین شکـل که اکثر کسـانی که این خــراج را می‌پرداخته‌اند مجبور بوده‌اند اهل ذمه باشند و برای اهل ذمه بودن لازم بوده است جزیه بپردازند. این امر سبب می‌شده که یك نفر درعین اینکه موضوع حکم خراج است، متعلق حکم جزیه نیز قـرار گیرد. این اتحاد ظاهری موضوع موجب شده است که عده‌ای متعلق هردو حکـم را یکـی فـرض و تصـور نمایند که همان فردی که در یك عبارت، متعلق حکـم خـراج قــرار گرفته، همان فــرد با همان خصوصیات درعبارت دیگر متعلق حکم جزیه نیز قرار گرفته است و چون امکـان ندارد که احکـام مختلف به موضوع واحدی تعلق گیرد، به‌ناچار مجبور بودند قبول کنند که از جـزیه و خـراج دراین دو عبارت یك معنی اراده شده است، که نتیجـهٔ آن اعتراف به استعمال جـزیه و خـراج در معنی یکدیگر است. به‌خصوص که وجود خراج جزیه‌ای هم، که از لحاظ حکم با جزیه فرقی نداشت به این تصور کمك می‌کرد. درصورتی که ما طی این بحث دیدیم که متعلق خراج درمعنی حقیقی آن در همه‌جا اجاره‌دار است، درحالیکه متعلق خراج به معنی خراج جزیه‌ای اهل ذمه می‌باشـند و این دو،علی‌رغم اجتماع در شخص واحد هیچگونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

دراینجا لازم است به استعمال دیگر یا سومی برای خراج اشاره کنیم که آن را بیشـتر در کتب تاریخ و روایتهای دیوانی به‌کار برده‌اند و آن عبارت است از مفهـوم مالیات به معنی کلی و درآمد به‌طور عموم. ظاهراً این استعمال از آنجـا پیدا شـده که درآمد خـراجی در معنی حقیقـی آن، قلم مهم درآمدهای دولتی را تشکیل می‌داده اسـت و تنهـا درآمدی بوده اسـت که دولت می‌توانسـته است در مخارج خود برروی آن تکیه کند. زیرا زکات نمی‌توانسـت یك درآمد دولتی تلقـی شـود و جزیه هم جنبهٔ دائمی نداشت و با اسـلام اهل ذمه روز به‌روز به زوال تهـدید می‌شـد و غنائـم هم کاملاً جنبهٔ موقتی داشت. بنابراین درآمد مسلم دولتی عبارت از خـراج بود که درآمدهای دیگـر در جنب آن نمی‌توانستند اظهار وجـودی بکنند. به‌همین جهـت، همه‌جـا درآمد دولت با کلمهٔ خــراج معرفی شده است ولوآنکه درآمدهای دیگر را نیز ضمیمه داشته است. البته باید درنظر داشـت که این استعمال هیچگاه به معانی مختلف جزیه و خراج از لحاظ تعلق احکام شرعی ضـرر نرسـانده است، زیرا خراج دراین معنی وسیع فقط هنگامی به‌کار رفته که صحبت از درآمد کلی یك منطقـه یا یك شـهر و ولایت و امثال آن درمیان بوده اسـت؛ نظیر عبارتهـائی که حکـایت از آن دارند که خراج فلان شهر در سال، فـلان مقـدار بوده است، یعنی درآمد کلی بیت‌المال از آن شـهر بدان مقدار بالغ می‌گردیده است. خراج دراین معنی هیچگاه مورد تعلق احکام مربوط به جزیه و خـراج قرار نگرفته و وجود چنین استعمال وسیعی برای خراج، باتوجـه به قـرائن ذکرشـده به‌هیچـوجه نمی‌تواند مستندی برای کسانی باشـد که عقیده دارند جـزیه و خـراج ولو برای مدتی محـدود در معنی یکدیگر به‌کار رفته‌اند.

۳- همانطورکه دانشمندان مستشرق عقیده دارند، خراج به معنی مالیات بر اراضی هیچگـونه ارتباطی با ماده «خرج» عربی و خراج مشتق از آن ندارد. زیرا وقتی مسلم شد که خـراج به معنی

مالیات براراضی، قبل از فتح ایران بین اعراب وجود نداشته است و اصولاً آنها این کلمه را در این معنی به‌کار نمی‌برده و نمی‌شناخته‌اند، باید قبول کنیم که علی‌رغم شباهت ظاهری، هیچ ارتباطی بین این کلمه در این معنی و خراج مشتق از مادهٔ خرج عربی وجود ندارد؛ به‌خصوص که می‌دانیم این کلمه در همان زمان و قبل از آن در ایران، در معنی مالیات براراضی به‌کار رفته و پس از فتح ایران و اطلاع مسلمانان برآن درمیان اعراب متداول گشته است. ظاهراً همین شباهت ظاهری هم، موجب شده است که نویسندگان عرب آن را عربی تلقی کنند درحالیکه واقعیات تاریخی خلاف آن را نشان می‌دهد.

نحوهٔ تعیین خراج مسلمانان براراضی سواد عراق نیز به‌خوبی این نکته را تأیید و روشن می‌سازد که آنان قوانین خراج ساسانی را الگوی کار خود قرار داده و با مختصر تغییراتی به همان نحو بر اراضی آن سامان خراج وضع نموده‌اند. کریستن‌سن دربارهٔ خراج ساسانیان چنین می‌نویسد:

بەدستور انوشیروان تمام اراضی زراعی وسیلهٔ مردمانی منصف و خیرخواه که شاید بدان منظور انتخاب کرده بود، به‌دقت اندازه‌گیری و ممیزی شد و براساس آن مالیات ارضی جدید بدین شرح مقرر گردید: از هرجریب گندم یا جو سالی یك درهم، هرجریب مو هشت درهم، هرجریب یونجه هفت درهم، هرجریب برنج پنج ششم درهم و سالیانه از هرچهار درخت خرمای پارسی، یا شش نخل آرامی، یا شش درخت زیتون یك درهم می‌گرفتند. سایر محصولات و همچنین نخلهای پراکنده که جزء نخلستان مستقلی به‌شمار نمی‌آمد از ادای مالیات معاف شدند. برای آنکه دراین راه به کسی ظلم نشود انوشیروان دستور داد تا صورت مقادیر تعیین شده را در خزانهٔ سلطنتی نگهداری نموده و رونوشتی از آن را به تمام مأمورین ادارات مالیات ارسال دارند و ضمناً قضات را مأمور کرد که مواظبت کنند تا مالیاتها عادلانه اخذ شود و اگر خسارتی متناسب با مالیات، برمحصول وارد آید، آنها را از ادای مالیات معاف نماید. به‌همین جهت قضات مناطق، صورت اینگونه خساراتی که موجب معافیت می‌شد به مرکز می‌فرستادند و مرکز نیز اوامر لازم را به تحصیل‌داران ابلاغ می‌کرد.

منظور خسرو از این بازرسی‌جلوگیری از اسراف و ظلمی بود که تا آن زمان نسبت به اموال دولتی و رعیت روامی‌داشتند. علت اصلی این تغییر روش مالیاتی را کسری چنین بیان می‌کند: بایست پول در خزائن سلطنتی جمع شود تا در هنگام جنگ همهٔ وسائل مهیا باشد و احتیاج به تحصیل مالیاتهای فوق‌العاده نیفتد[۵۴].

یك بررسی سطحی در روایاتی که درصدد ضبط مقادیر خراج تعیین شده ازطرف خلیفهٔ دوم در اراضی سواد برآمده‌اند، به‌خوبی این نکته را مسلم می‌سازد که مسلمانان تا چه اندازه در انتخاب

۵٤- کریستین‌سن: ص ۳۹۰ و ۳۹۱.

نظام خراجی و حتی مقادیر خراج و تقسیمات ارضی، تحت تأثیر نظام موجود در ایران ساسانی قرار گرفته‌اند. به‌خصوص که شباهت فوق‌العاده زیاد بین نحوهٔ استدلال خلیفهٔ دوم در مقابل صحابه و معترضین، برای عدم تقسیم اراضی سواد عراق بین محاربین و انتخاب روش خراجی و بین منطق انوشیروان جهت تغییر نظام مقاسمه به خراج، این معنی را تاحد یك حقیقت انکارناپذیر تایید می‌کند.

انوشیروان دربیان علت اصلی این اصلاح مالیاتی می‌گوید:

> بایستی پول در خزائن سلطنتی جمع شود تا در هنگام جنگ، همهٔ وسائل مهیا باشد و احتیاج به تحمیل مالیاتهای فوق‌العاده نیفتد[۵۵].

خلیفهٔ دوم هم برای توجیه عمل خود و کسب نظر موافق اصحاب می‌گوید:

> عده‌ای تصور می‌کنند با عدم تقسیم اراضی بین محاربین به آنها ظلم کرده‌اند درحالیکه ملاحظه می‌کنم پس از فتح اراضی کسری چیز دیگری برای فتح باقی نمی‌ماند و درآمد دیگری درپیش نخواهیم داشت، درصورتیکه مخارج زیادی را باید تحمل نمائیم زیرا حفظ حدود و ثغور این مملکت عظیم احتیاج به مردمی و لشکریانی دارد که بتوانند درمقابل بیگانگان و مهاجمین از آن دفاع کنند و این امر احتیاج به بودجهٔ ثابتی دارد که بتواند مخارج آن را چه در حال و چه در آینده تأمین کند. به‌نظر من تنها طریق تأمین آن جلوگیری از تقسیم اراضی بین محاربین است. می‌خواهم اراضی را برای تمام مسلمانها نگاهدارم و اهالی آنها را با برقراری خراج که یك درآمد دائمی برای مسلمین خواهد بود درآن اراضی بگمارم تا با اطلاعاتی که دارند آن را مانند سابق بهره‌ور نگاه‌دارند[۵۶].

اکنون می‌پردازیم به بررسی روایات مختلفی که دربارهٔ برقراری خراج ازطرف مسلمین نسبت به اراضی سواد عراق وارد شده است. این روایات را بلاذری در *فتوح‌البلدان*[۵۷] تقریباً جمع‌آوری کرده و ما در اینجا برای احتراز از تطویل کلام، فقط به ذکر شش روایت از آن، که هرکدام حاوی مطلب به‌خصوصی است که در روایات دیگر ذکر نشده اکتفا می‌کنیم:

روایت اول، از عمروالناقد روایت شده که خلیفهٔ دوم، خراج سواد را چنین مقرر کرد: بر هرجریب عامر (آباد) و غامر (بایر) که آب بدان برسد یك درهم و یك قفیز محصول، بر هرجریب یونجه (رطبه) پنج درهم و پنج قفیز، بر هرجریب درخت (شجر) ده درهم و ده قفیز (در این روایت اسمی از نخل برده نشده است).

روایت دوم، از قاسم‌بن سلاّم روایت شده است که عثمان‌بن حنیف ازطرف عمر براراضی سواد چنین خراج وضع کرد: برجریب نخل ده درهم، بر جریب انگور ده درهم، بر جریب قصب (نی‌شکر) شش درهم، بر جریب گندم چهار درهم و بر جریب جو دو درهم.

۵۵ـ همان ماخذ: ص ۳۹۰.

۵۶ـ خراج ابویوسف: ص ۳۶.

۵۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۶۹ تا ۲۷۱.

روایت سوم، از یحیی‌بن آدم روایت شده که در زمان مغیرةبن شعبه مقدار خراج تعیین شده در غیر از اراضی محل کشت گندم و جو از قرار هرجریب هشت درهم بوده و نخل نیز از پرداخت خراج معاف بوده است.

روایت چهارم، خلف البزار روایت می‌کند که خراج تعیین شده از طرف عمر در سواد عراق از این قرار بوده است: بر جریب گندم دو درهم و دو جریب گندم و در جریب جو یك درهم و یك جریب جو و در هرزمین غیرآبادی که زراعت آن به دو جریب برسد یك درهم.

روایت پنجم، باز خلف البزار روایت می‌کند، عمر، خراج سواد را چنین مقرر کرد: بر هرجریب یونجه پنج درهم، بر هرجریب پنبه پنج درهم و بر هرنخل فارسی یك درهم و بر دو نخل آرامی یك درهم.

روایت ششم، از عمروالناقد نیز روایت شده است که عمر برهرجریب نخل هشت درهم خراج مقرر کرد.

ظاهر این روایات حکایت از آن دارد که مورخین و روات درمورد مقدار خراج تعیین شده بر اراضی سواد اتفاق ندارند، زیرا مشاهده می‌کنیم در روایت دوم مثلاً خراج نخل را هرجریب ده درهم ذکر می‌کنند درحالیکه در روایت ششم این مبلغ به هشت درهم تقلیل پیدا می‌کند. همچنین روایت دوم خراج هرجریب یونجه را پنج درهم و پنج قفیز تعیین می‌کند درصورتی که در روایت پنجم اصلاً نامی از قفیز برده نشده. این اختلاف را شاید بتوان این‌طور توجیه کرد که مقدار خراج نسبت به نقاط مختلف، متفاوت بوده است و هر راوی مقدار خراج محلی را که در آن زندگی می‌کرده و از آن مطلع بوده نقل کرده است. مؤید این معنی، اشارهٔ بعضی از روایات به محصولاتی است که اختصاص به نقاط بخصوصی داشته است، چنانکه در بعضی از روایات نامی از پنبه یا محصولات محلی دیگر برده شده است که روایات دیگر اصلاً به آن اشاره نکرده‌اند. کمااینکه در بعضی از روایات برای نخل، خراج معین شده، درحالیکه طبق روایات دیگر نخل از خراج معاف گردیده است و این به‌خوبی می‌رساند، روایتی که از پنبه بحث می‌کند مربوط به محلی بوده است که کشت پنبه داشته و همچنین روایتی که نخل را از خراج معاف نموده احتمالاً مربوط به نقاطی بوده است که میوهٔ نخل یعنی خرما، تنها غذای اصلی اهالی را تشکیل می‌داده و برای کمك، از خراج معاف شده است، به‌خلاف جائی که از نخل استفاده تجارتی می‌کرده‌اند و به همین جهت مجبور بوده‌اند مانند سایر محصولات، خراج برای آن بپردازند. منطق هم حکم می‌کند که می‌بایستی مقدار خراج نسبت به محلهای مختلف، باتوجه به خصوصیت محل از لحاظ فراوانی آب و نوع محصول و امکانات زراعی و حتی نزدیکی محل به بازارهای تجارتی[58] فرق کند و این همان عدالتی است که انوشیروان از قضات مامور کنترل امر خراج خواست تا مالیاتها، عادلانه اخذ شود و اگر خسارتی درحد مالیات برگندم و باغ اشخاص

۵۸- تاریخ قم قمی: ص ۱۷۹.

وارد آید آنان را از پرداخت مالیات معاف کنند[۵۹]. خلیفهٔ دوم هم به عمال خود دستور داد که در امر وضع خراج سعی کنند که بر خراج‌دهنده تحمیل و تکلیف مالایطاق روا ندارند[۶۰].

علی‌رغم وجود اختلاف، روایات مذکور در یك نکته با یکدیگر اتفاق دارند و آن مقدار خراج اراضیی است که گندم و جو کشت می‌شده است. مقدار خراج اراضیی که گندم کشت می‌شده از قرار هرجریب چهاردرهم و خراج اراضیی که جو کشت می‌شده ازقرار هرجریب دو درهم بوده است. روایت دوم به این مقدار صراحت دارد و روایات دیگر نیز آن را در جریب گندم و جو یك درهم و یك قفیز ذکر کرده‌اند. زیرا قیمت یك قفیز گندم معادل سه درهم و یك قفیز جو معادل یك درهم بوده است که مجموعاً می‌شود چهار درهم برای گندم و دو درهم برای جو. ماوردی می‌گوید هرقفیز (ظاهراً گندم) هشت رطل و بهایش سه درهم بوده است و این همان خراجی است که کسری انوشیروان درمورد اینگونه اراضی مقرر کرده و زهیربن ابی سلمی نیز در شعر خود بدان اشاره کرده است:

فتغلل لکم مالاتغل لاهلها　　قری بالعراق من‌قفیز و درهم[۶۱]

ظاهراً مقدار مذکور، حداقل مقدار خراجی بوده است که حتی از اراضی غیرمزروعی ولی قابل کشت نیز می‌گرفته‌اند و به‌طور مسلم، این بدان ملاحظه بوده است که این دو، مواد اصلی غذائی مردم را تشکیل می‌داده‌اند و می‌بایستی در مقدار خراج آنها، حداقل، رعایت گردد تا هم دولت بتواند حق خود را وصول نماید و هم تحمیلی بر مردم نباشد. بههمین جهت، اراضی غیرمزروعی ولی قابل کشت نیز درهمین ردیف قرار داده شد تا با اجباری که مردم در پرداخت خراج دارند، به آبادانی و زراعت آن اراضی بپردازند و مسلم بود که خراج براراضی غیرمزروعی قابل کشت نمی‌توانست از حداقل تجاوز نماید.

البته این نکته را باید توجه داشت که این حداقل هم برای همیشه ثابت نبود و ممکن بود نسبت به زمانهای مختلف تغییر کند. بلاذری از ولیدبن صالح روایتی نقل می‌کند مبنی براینکه حضرت علی‌بن ابیطالب(ع) به نمایندهٔ خود در عراق دستور داد، اراضیی که از فرات مشروب می‌گردند بر هرجریب زمین محل کشت گندم که محصولش خوب و عالی باشد یك درهم و نیم و یك صاع و بر هرجریب گندم که محصول متوسطی داشته باشد یك درهم و بر هرجریبی که محصول پائین‌تر از متوسط داشته باشد یك‌سوم درهم و بر اراضی محل کشت جو نصف آنچه بر اراضی کشت گندم مقرر شده و بر هرجریب باغ که محل نخل و درختان است ده درهم و بر هرجریب باغ انگور که وارد چهار سال شده و به محصول نشسته باشد ده درهم خراج تعیین کند

۵۹ـ کریستین‌سن: ص ۳۹۰.

۶۰ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۲؛ خراج ابویوسف: ص ۴۸.

۶۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۲. ترجمه: درآمد (جنسی و نقدی) شما از عراق آن چنان زیاد است که هرگز برای صاحبانشان نبوده است.

و تك درختان نخل و سبزیجات و سایر حبوبات حتی پنبه را از خراج معاف نماید[٦٢]. این روایت و حکم فقها به عدم جواز وضع خراج قبل از ظهور ثمر[٦٣] که در کتب فقهی عنوان شده است به‌خوبی می‌رساند که مقدار خراج و معافیت بعضی از اراضی در زمانهای مختلف و نسبت به وضعیت محصول و بنیهٔ مالی خراج‌دهنده چگونه قابل تغییر بوده است. بنابراین برخلاف جزیه که تا اندازه‌ای باتوجه به وضع مالی جزیه‌دهندگان معلوم بود، نمی‌توانیم برای تعیین مقدار خراج ضابطه معین نموده و بگوئیم مثلاً، خراجی که خلیفهٔ دوم در زمان خود مقرر کرد، فلان مقدار بوده است، تا براساس آن، مقدار خراج را در زمانهای بعد از آن جستجو کنیم. زیرا همانطور که مشاهده کردیم نه‌تنها مقدار خراج در زمان خلفای متعدد مختلف بود، بلکه در زمان یك خلیفه هم نسبت به محلهای مختلف و حتی نسبت به زمانهای مختلف در یك محل، متفاوت بود. به‌همین دلیل، تعیین حدی برای مقدار خراج نه‌تنها ممکن نیست بلکه معقول هم نخواهد بود. تنها ضابطه‌ای که برای تعیین میزان خراج درنظر گرفته شده و تقریباً براساس آن مقدار خراج را تعیین می‌کردند همان بود که از ماوردی نقل کردیم و مربوط بود به خصوصیات زمین، محصول و آبیاری که بعضی از روایات، دوری یا نزدیکی زمین را از محل بازار و شهرها و تأثیری که این خصوصیات، روی محصول می‌گذارد (ازنظر داشتن بازار و مخارج حمل و نقل) نیز به آن اضافه کرده‌اند. بلاذری دراین خصوص، روایتی نقل می‌کند مبنی براینکه یحیی‌بن آدم از حسن‌بن صالح علت اختلاف مقادیر خراج را در محلهای مختلف سؤال کرد و او پاسخ داد که به‌علت قرب یا بعد اراضی به اسواق بوده است[٦٤].

به‌هرحال آشنائی مسلمین با نظام خراجی و امکان کسب درآمد از اراضی موجب شد که از آن پس برتمام اراضیی که به تصرف مسلمین درمی‌آمد حتی اراضی مفتوح به صلح مالیات مخصوص اراضی مقرر بدارند، مانند خراجی که براکثر اراضی شام و مصر ازقرار هرجریب یك دینار و مقداری مواد غذائی مقرر نمودند. البته این نکته را باید توجه داشت که به‌طور کلی فرق زیادی بین اراضی سواد عراق و بین اراضی شام و مصر و سایر نقاطی که پس از سواد به‌دست مسلمین افتاد وجود داشت، زیرا همانطور که قبلاً هم متذکر شدیم، اکثر مردم در مصر و شام علی‌رغم مقاومتی که ابتدای امر در برابر مسلمین از خود نشان می‌دادند، پس از یأس از موفقیت و احتمالاً پس از اطلاع از مقاومت بی‌ثمر مردم عراق و نتیجه‌ای که براثر این مقاومت دامن‌گیر آنها شده بود، ترجیح دادند که از در صلح درآیند و با پرداخت جزیه و خراج، حداقل صاحب آب و ملك خود گردند. زیرا درصورت تسلیم به صلح بود که می‌توانستند هم مالك اراضی خود باشند و هم اگر مسلمان شدند مجبور به پرداخت خراج اراضی نباشند، درحالیکه اگر مانند اهالی سواد مقاومت می‌کردند و با جنگ مجبور به تسلیم می‌شدند، علاوه برآنکه ملکیت اراضی خود را از

٦٢ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۷۰.

٦٣ـ اموال ابوعبید: ص ۷۵.

٦٤ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۷۱.

دست می‌دادند و مجبور بودند برای استفادهٔ از آن خراج بپردازند، درصورت قبول اسلام نیز ناچار بودند که به پرداخت خراج مذکور ادامه دهند. زیرا، زمین ملك مسلمین بود و هراستفاده‌کننده چه مسلمان و چه غیرمسلمان ملزم بود کرایهٔ آن را بپردازد. به‌همین جهت،در اکثر روایاتی‌که دربارهٔ فتوح شام و مصر وارد شده است، مشاهده می‌کنیم که خراج را با جزیه جزء مواد مصالحه ذکر کرده‌اند و با عبارتی نظیر «فصالحهم علی جزیة رؤسهم و خراج اراضیهم»[٦٥] به قرارداد صلح اشاره نموده‌اند و این به‌خوبی می‌رساند که نوع خراج موضوعه برمصر و شام با خراج اراضی در سواد عراق فرق داشته است. خراج در مصر و شام در اغلب موارد برطبق قرارداد صلح و به‌عنوان خراج جزیه‌ای گرفته می‌شد و در صورت قبول اسلام هم ساقط می‌گردید؛ درحالیکه در عراق به‌علت آنکه مفتوح به جنگ بود، خراج عنوان کرایه داشت و با مسلمان شدن هم می‌توانست قابل بقا باشد؛ به‌همین دلیل برخلاف عراق اختلاف مقدار خراج هم، در این مناطق مربوط به مواد صلح‌نامه بود نه نظر واضع خراج. در بعضی از نقاط طرفین بر یك دینار و مقداری مواد غذائی توافق کرده بودند درصورتی که در نقاط دیگر، مقدار خراج مورد مصالحه را به دو دینار و مقداری مواد غذائی افزایش داده بودند[٦٦].

همانطور که در بحث جزیه متذکر شدیم به احتمال قوی، سقوط خراج پس از اسلام آوردن اهل ذمه در اراضی مفتوح به صلح و تبدیل اینگونه اراضی به «ارض عشر» و ضرری که از این رهگذر نصیب بیت‌المال مسلمانان و یا به‌عبارت بهتر خزانهٔ دولتی می‌شد، سبب شده است که روایات زیادی مبنی بر مفتوح‌العنوة بودن بعضی از اراضی شام و تمام اراضی مصر به‌وجود بیاید. البته این نکته را نمی‌شود انکار کرد که در بین اراضی فتح شدهٔ به صلح، اراضی مفتوح‌العنوة نیز بوده است ولی به‌طور مسلم به‌حدی نبوده که عده‌ای، تمام اراضی مصر را مفتوح العنوة تلقی نمایند و عده‌ای دیگر به‌عکس، آن را مفتوح به صلح قلمداد کنند. در بحث مذکور تا آنجا که امکان داشت به بررسی روایات وارده در این باب پرداختیم و متذکر شدیم، خلفا برای جلوگیری از ضرری که با اسلام اهل ذمه متوجه درآمد آنها بود، پیوسته درصدد تقویت روایاتی برآمدند که ناظر به مفتوح‌العنوة بودن اراضی مصر بودند. زیرا تنها از این طریق بود که می‌توانستند بابت اراضی، از ذمیان مسلمان شده خراج بگیرند و اراضی را به‌عنوان اراضی مسلمین، جزء منابع درآمد دولت درآورند. به‌همین جهت، در این بحث از تکرار آن مطالب خودداری نموده، برای بیشتر روشن شدن مطلب فقط به ذکر تقسیماتی می‌پردازیم که فقها در کتب فقهی برای اراضی نموده‌اند.

ماوردی در کتاب *الاحکام‌السلطانیه*[٦٧] اراضی را به‌طور کلی بر چهار دستهٔ زیر تقسیم می‌کند:
دستهٔ اول، اراضی مواتی که به‌وسیلهٔ مسلمین آباد شده باشد. اینگونه اراضی جزء اراضی

٦٥- همان ماخذ: ص ۱۳۷. ترجمه: با آنها بر جزیه سرانه و خراج اراضی مصالحه نمود.
٦٦- همان ماخذ: ۱۳۱ و ۲۱٦.
٦٧- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

عشریه است و به آبادکنندهٔ آن تعلق دارد و صاحبان آنها باید برای اراضی خود چیزی را بپردازند که بر مسلمانان مقرر شده است یعنی عشر محصول.

دستهٔ دوم، اراضی کسانی که مسلمان شده‌اند. شافعی اینگونه اراضی را عشری دانسته و گفته است کسی حق ندارد از اینگونه اراضی خراج بگیرد، درصورتی که ابوحنیفه، امام یا خلیفه را در اخذ خراج و یا عشر نسبت به اینگونه اراضی مخیر دانسته با این تفاوت که پس از برقرار نمودن خراج تبدیل آن را به عشر جایز ندانسته است.

دستهٔ سوم، اراضی مفتوح‌العنوة که مسلمانان با جنگ و زور از کفار می‌گرفته‌اند. اینگونه اراضی، همانطور که قبلاً هم متذکر شدیم بنابرمذهب شافعی می‌بایستی بین محاربین تقسیم شود و پس از تقسیم، چون به ملکیت افراد مسلمان درمی‌آمد به آن فقط عشر تعلق می‌گرفت درصورتیکه بنابرمذهب ابوحنیفه خلیفه یا امام در تقسیم آن بین محاربین و یا عدم تقسیم و برقراری خراج مخیر بود.

دستهٔ چهارم، اراضیی که بدون جنگ و خونریزی نصیب مسلمانان می‌شد. اینگونه اراضی یا به‌علت تخلیه ساکنین، بدون مقاومت و خونریزی بدست مسلمانان می‌افتاد و یا به‌موجب قراردادی تحت تسلط آنان قرار می‌گرفت. درصورت اول، اراضی وقف برتمام مسلمانان می‌گردید و هرکس می‌خواست از آن استفاده کند، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، می‌بایستی خراج معین شده آن را بپردازد؛ زیرا خراج حکم کرایه و مال‌الاجاره را داشت، بنابراین اگر استفاده‌کننده غیرمسلمان و از اهل ذمه بود و اسلام می‌آورد، اسلام او موجب سقوط این خراج و برقراری عشر نمی‌شد به‌علت آنکه این خراج به‌خاطر بقای بر کفر و تحت‌الحمایه درآوردن ذمی مقرر نشده بود تا با اسلام او ازبین برود؛ کمااینکه اگر مسلمانی هم می‌خواست از این اراضی استفاده کند، می‌بایستی خراج مقرره را بپردازد. اما درصورت دوم که اراضی به‌موجب قرارداد و صلح‌نامه‌ای تحت تسلط مسلمین درمی‌آمد، برقراری خراج و اثرات مترتبه برآن، ازجمله بقای آن بعد از اسلام ذمی، بستگی به نوع و مواد قرارداد داشت. چنانچه برابر قرارداد، اهالی از ملکیت اراضی صرفنظر می‌کردند و آن را به مسلمانان تفویض می‌نمودند، این اراضی هم مانند اراضی صورت اول، وقف برتمام مسلمانان و دارای همان احکام می‌گردید؛ ولی اگر قرارداد منعقده، برمبنای ملکیت اراضی برای اهالی بود، دراین صورت، آنها فقط مجبور به پرداخت خراج و جزیهٔ مقرره می‌شدند و اجازه داشتند هرگونه تصرفی که مایلند در زمین خود بنمایند و روی آن معامله کنند و اگرهم مسلمان می‌شدند، خراج اینگونه اراضی نیز، مانند جزیهٔ رؤس، ساقط می‌شد و اهالی مانند سایر مسلمانان به پرداخت عشر مکلف می‌گردیدند. زیرا این نوع خراج به‌موجب قرارداد جزیه تعهد شده بود و طبیعی بود که با اسلام آوردن ازبین می‌رفت.

باتوجه به مطالب فوق، می‌توان گفت که اهم منبع درآمد دولت، اراضی مفتوح‌العنوة بود و چون قسمت اعظم اراضی مفتوح‌العنوة مسلمین را، اراضی سواد عراق و ایران تشکیل می‌داد، درحقیقت پشتوانهٔ درآمد کلی دولت، اراضی مذکور بود. به‌همین جهت در کتب تاریخ بیشتر به

نقل درآمد خراج این منطقه توجه زیاد مبذول گردیده و تا آنجا که ممکن بوده است در نقل جزئیات آمار آن کوشیده‌اند.

درمورد مقدار درآمد دولت یا بیت‌المال از سواد عراق، مورخین با یکدیگر توافق ندارند. بلاذری از عمربن عبدالعزیز نقل می‌کند که درآمد مسلمین از سواد عراق در زمان خلیفهٔ دوم صد میلیون درهم در سال بوده و این مبلغ در زمان حجاج به چهل میلیون درهم تقلیل پیدا کرده است[68].

ابویعلی، درآمد سواد را در زمان خلیفهٔ دوم، صد و بیست میلیون درهم؛ در زمان زیادبن ابیه، صد و بیست و پنج میلیون درهم؛ در زمان عبیدالله بن زیاد، صد و سی و پنج میلیون درهم؛ در زمان حجاج، هیجده میلیون درهم؛ در زمان عمربن عبدالعزیز، صد و بیست میلیون درهم و نهایت در زمان ابن هبیره، صد میلیون درهم نقل می‌کند[69].

ابن خردادبه، درآمد مذکور را در زمان عمربن‌الخطاب، صد و بیست و هشت میلیون درهم؛ در زمان عمربن عبدالعزیز، صد و بیست میلیون درهم؛ در زمان حجاج، هیجده میلیون درهم نقل می‌کند و علت تقلیل آن را در زمان حجاج نیز به ظلم شدید و قانون‌شکنی این حاکم مستند می‌داند و می‌نویسد: «لعسفه و خرقه و ظلمه»[70].

جرجی زیدان[71]، ظاهراً به‌نقل از ماوردی[72]، مبلغ حاصله از درآمد سواد را بدین شرح بیان می‌کند: در زمان خلیفهٔ دوم، سال بیست هجری، صد و بیست میلیون؛ در زمان عبیداللهبن زیاد، سال شصت هجری، صد و سی و پنج میلیون؛ در زمان حجاج‌بن یوسف، سال هشتاد و پنج هجری، صد و هشتاد و هشت میلیون؛ در زمان عمربن عبدالعزیز، سال صد هجری، صد و بیست میلیون و در زمان ابن هبیره صد میلیون درهم.

تنها اختلاف ماوردی و جرجی زیدان در مبلغ درآمد سواد در زمان حجاج است که ماوردی آن را با حروف، صد و هیجده میلیون درهم (مائة الف الف و ثمانیة الف الف) و جرجی زیدان به‌صورت عدد (۱۸۸/۰۰۰/۰۰۰) ذکر می‌کند که احتمال قوی دارد، در نقل مبلغ مذکور به اعداد، اشتباه کتابتی رخ داده و عدد هشت اول (از سمت چپ) به‌جای عدد یك نوشته شده باشد. زیرا کسی غیر از جرجی زیدان چنین مبلغی را برای درآمد خراج در زمان حجاج ذکر نمی‌کند و جرجی زیدان هم مأخذ دیگری ارائه نمی‌دهد و ناشرین کتاب جرجی زیدان هم نتوانسته‌اند مأخذ مورداستفادهٔ مؤلف را پیدا کنند. علاوه برآنکه شباهت کامل بین ارقام ماوردی و جرجی زیدان هم، این معنی را تأیید می‌کند که مأخذ او دراین ارقام، ماوردی بوده است.

۶۸- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲۷۰.

۶۹- احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۱۹۹.

۷۰- المسالك‌ابن خردادبه: ص ۱٤.

۷۱- تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد اول، ص ۲۳۳.

۷۲- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۵۷.

به‌هرحـال همانطورکه ملاحـظه شـد، روایات در تعیین مبلغ درآمد سـواد، اختلاف زیاد دارند. بلاذری آن را در زمان خلیفـهٔ دوم صـد میلیون درهم ذکر کرد. درحـالیکه ابویعلی و ماوردی مبلغ مذکور را تا صد و بیست میلیون و ابن خـردادبه به صـد و بیسـت و هشـت میلیون بالا برده‌اند. همچنین بلاذری درآمد سواد را در زمان حجاج، چهـل میلیون و ابویعلی و ابن خـردادبه، هیجـده میلیون و ماوردی یکصد و هیجده میلیون ذکر می‌کنند. گرچه به‌دست آوردن درآمد قطعی سواد و اصولاً سایر بلاد اسلامی در زمانهای مختلف، با مدارك و ماخذ موجود متأسفانه غیرممکن است، لکن همانطور که قبلاً هم متذکر شدیم این نکته مسلم اسـت و تقـریباً تمام مورخین برآن اتفـاق دارند که درآمد سواد در زمان حجاج رو به‌نقصان نهاده اسـت. گرچـه ابن خـردادبه و ابویعلی این نقصان را تا به هیجده میلیون نقل کرده‌اند و حتی ابن خردادبه با این عبارت: «وجباه الحجـاج بن یوسف ثمانیه عشر الف‌الف درهم و لیس فیهـا مائـة الف الف و ذلك لعسـفه و خـرقه و ظلمه»[۷۳] به‌علت آن تصریح می‌کند ولکـن بعید به‌نظر می‌رسـد که یکمرتبه در حـدود صـد میلیون درهم از درآمد دولت کم شـده باشـد. به‌همین دلیل هم، روایت ماوردی، یعنی یکصـد و هیجـــده میلیون درهم را شـاید بتوان از نظر درآمد کلی، نزدیکتر به حقیقـت تلقـی کرد و مشکـل تناقض بین این روایت و روایات دیگـری که درآمد عراق را در زمان حجـاج تا به هیجـــده میلیون درهم تقلیل داده‌اند ، به‌نحوی که در بحث سیاست مالی اسلام متذکر شدیم حل نمائیم[۷۴].

تعیین اینکه چه مقدار از مبالغ ذکرشده مربوط به جزیه و چه مقدار متعلق به خراج اراضی بوده است مسئله‌ایست که پاسخ دادن به آن با مدارك موجود فوق‌العاده مشکل و بلکه غیرممکن به‌نظر می‌رسد. تنها اظهارنظری که می‌توان کرد این اسـت که به همان دلایلی که قبلاً گفتیم قسـمت اعظم درآمد شام و مصر از جزیه و خـراج جـزیه‌ای تأمین می‌شـد، به‌همان دلائـل هم می‌توانیم بگوئیم در عراق مسئله به‌عکس بود و خراج اراضی قسمت اعظم درآمد بیت‌المال را و یا حـداقل به نسبت یك دوم آن را تشکیل می‌داد؛ زیرا قسمت اعظم آن به‌زور فتح شده بود و این امر ایجاب می‌کرد که درآمد حاصله، درآمد خراجی باشد.

مشکلتر از تعیین میزان درآمد دولت از جزیه و خراج اراضـی (هریك به‌طـور جـداگانه) تعیین میزان درآمد دولت است از هرشهر و یا آبادی بخصـوص. زیرا مدارك موجـود، از خـراج شـام و مصر و عراق به‌طور کلی بحث می‌کنند و جز اشارات نادر و ناقص بعضی از روایات، چیز دیگـری نداریم که ما را دراین راه راهنمائـی کند. بهترین راهنما و مدرك دراین خصـوص، اوراق دواوین می‌توانست باشد که متاسفانه، اوراق مربوط به قرن اول و نیمهٔ اول قرن دوم یعنی دوران خلفای راشدین و امویان در دست نمانده و ظاهراً گذشـتگان هم نتوانسـته‌اند، اطـلاعات درسـتی از آن به‌دست آورند. آنچه باقی مانده است مربوط به قرن سـوم و حـداکثر اواخـر نیمهٔ دوم قـــرن دوم

۷۳ـ المسالك ابن خردادبه: ص ١٤. ترجمه: خراج سواد عراق در زمان حجاج بخاطر ظلم شدید و قانون‌شکنی او هیجده میلیون درهم بود نه صدوهیجده میلیون.

۷٤ـ همین کتاب: ص ۱۳۷.

می‌باشد که جهشیاری در کتاب *الوزرا والکتاب*[۷۵]، ابن خلدون در *المقـدمه*[۷۶]، قـدامةبن جعفـر در کتاب *الخراج*[۷۷] و ابن خردادبه در کتاب *المسالك والممالك*[۷۸] از آن بحث کرده‌اند.

جهشیاری اطـلاعاتی را که می‌دهد مربوط به زمان یحییبن خـالد (۱۷۰-۱۸۷) یعنی دوران رشید می‌داند و ابن‌خلدون همان ارقـام و اعداد را با مختصر اختلافـی به زمان مأمون نسـبت می‌دهد. قدامةبن جعفر تصریح می‌کند که اطلاعات و ارقامی که می‌دهد مربوط به سال ۲۰٤ به بعد است زیرا اطلاعات مربوط به قبل از آن را نتوانسته اسـت بدسـت آورد، چـون در فتنهٔ امین (معروف به ابن‌زبیده) تمام اوراق دواوین دچار حریق شده و همین امر کسـب هرگونه اطـلاعات نسبت به قبل از این حادثه را غیرممکن ساخته اسـت. اطـلاعاتی را هم که ابن خـردادبه می‌دهد باید مربوط به همین زمانها باشد؛ او گرچـه زمان برای اعداد و ارقـامی که می‌دهد تعیین نمی‌کند ولی از اینکه مأخذ اطلاعات خود را، فضل‌بن مروان[۷۹]، وزیر معتصم و والی دیوان خـراج الواثق معرفی می‌نماید، باید گفت ارقام داده شده بوسیلهٔ ابن خـردادبه مربوط به زمان همین وزیر یعنی سالهای (۲۱۸-۲۳۳) می‌باشد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که تمام اطلاعاتی که راجـع به ارقـام درآمد هرمحـــل بطـور جداگانه در دست داریم، مربوط به اواخر نیمهٔ دوم قرن دوم به بعد بوده و بهیچـوجه ارتباطـی با قرن اول و نیمهٔ اول قرن دوم نمی‌تواند داشته باشد، بخصوص که اگر گفتهٔ قـدامةبن جعفـر را درمورد احراق دواوین در زمان امین بصـــورت یك حقیقــت تلخ تاریخـــی قبول کنیم. وجـــود اختلافات ناچیز و شباهت زیاد بین بعضی از ارقام و اعداد عنوان شده ازطرف این چهار مورخ نیز می‌تواند این معنی را تأیید کند که تمام آنها از منابع و مآخذ مشترك و مشابهی اسـتفاده کرده‌اند و از یك محدودهٔ زمانی که حداکثر از پنجاه سال تجاوز نمی‌کرده بحث نموده‌اند.

با اینکه ارقام داده شده مربوط به نیمهٔ قرن دوم به بعد اسـت ولی می‌تواند تا اندازه‌ای ما را در بدست آوردن رقم تقریبی، چه از نظر درآمد کلی و چه از نظر درآمد منطقـه‌ای در زمان مورد نظر یعنی قرن اول و نیمهٔ قرن دوم کمك کند. زیرا عدم وجود تغییر فـاحش در زندگی مردم از لحـاظ پیشرفت اقتصادی در دو قرن اول هجری و درنتیجه عدم وجود تغییرات چشـمگیر در منابع درآمد دولتی می‌تواند مؤید این توجیه باشد که ارقام و اعداد مربوط به سالهای بعـد از دویسـت و چهـار هجری (همان طورکه قـدامةبن جعفـر ادعا کرده) چندان فـرقی با اعداد و ارقـام درآمد دولتی در سالهای قبل از آن و حتی قرن اول نداشته اسـت؛ بخصـوص که قـرائنی هم وجـود دارد که این مقایسه را تاحد زیادی تأیید می‌کند، مانند درآمد سواد که طبق روایات موجود، در زمان خلیفهٔ دوم

۷۵ـ الوزرا جهشیاری: ص ۲۸۲ تا ۲۸۸.
۷۶ـ مقدمه ابن‌خلدون: ص ۱۷۷ تا ۱۸۰.
۷۷ـ خراج قدامه: المنزلة السادسه، ص ۲۳٦.
۷۸ـ المسالك‌ابن خردادبه: ص ۵ تا ۱۵.
۷۹ـ همان مأخذ: ص ۲۱ و ٤۲ و ٤۸.

یکصد و بیست میلیون درهم بوده است. این رقم همان رقمی است که برای درآمد سواد درحدود یك قرن بعد یعنی زمان عمربن عبدالعزیز نقل کرده‌اند و حداکثر دوازده میلیون درهم، با رقمی که قدامة برای سواد در اوائل قرن سوم ذکر می‌کند و پانزده میلیون درهم با رقمی که ماوردی برای درآمد سواد به‌عنوان حداکثر درآمد در زمان عبیدالله بن زیاد نقل می‌نماید فرق دارد. نزدیکی این ارقام، این نکته را به خوبی ثابت می‌کند که میزان و منابع درآمد در طول این سه قرن با یکدیگر شباهت کامل داشته و اگر عامل فوق‌العاده‌ای پیش نمی‌آمد، درآمد متوسط سواد از یکصد و بیست میلیون درهم تجاوز نمی‌کرد. همان‌طور که دیدیم این عامل را ماوردی ظلم و زورگوئی بعضی از خلفا معرفی می‌کند و درمورد زیاد شدن آن در زمان عبیدالله می‌گوید:

«وجباه عبیداللهبن زیاد مائة الف الف و خمس و ثلاثین الف الف درهم بغشمه و ظلمه»[۸۰]. از این تعلیل به‌خوبی استفاده می‌شود که اگر ظلم و ستمی درکار نبود، درآمد سواد از یکصد و بیست میلیون درهم نه تجاوز می‌کرد و نه دچار نقصان می‌شد؛ کمااینکه درآمد مذکور در زمان خلیفهٔ دوم و عمربن عبدالعزیز یکسان بود. زیرا شرایط حکومت یکی بود و عمربن عبدالعزیز از همان سیاست و روشی پیروی می‌کرد که خلیفهٔ دوم بدان عمل کرده بود، با اینکه حدود یك قرن فاصله زمانی بین این دو خلیفه وجود داشت.

مشاهدهٔ اینگونه مشابهت درمورد درآمد سایر نقاط نیز که روایات به‌طور ناقص و نادر، اطلاعاتی راجع به قرن اول و نیمهٔ اول قرن دوم داده‌اند (مانند مصر)، این نظر را تقویت می‌کند که ارقام و اعداد مربوط به قرن سوم که به‌وسیلهٔ قدامة و سایرین عنوان شده است، اگر با اعداد و ارقام مربوط به دو قرن قبل یکی نباشد، مسلماً اختلاف قابل توجهی با آن و حداقل درمورد سواد که قسمت اعظم درآمد آن از خراج اراضی تأمین می‌شده است، نمی‌توانست داشته باشد. به‌طور قطع وجود خراج اراضی، آنهم به‌صورت خراج کرایه‌ای یکی از عوامل این ثبات بوده است و همانطور که می‌دانیم قسمت اعظم درآمد سواد از این طریق تأمین می‌شد. گرچه اسلام اهل ذمه موجب نقص قسمتی از این درآمد می‌گردید، لکن همانطور که در بیان سیاست مالی اسلام متذکر شدیم، به‌استثنای زمان حجاج، توجه به زراعت و اعمار، به‌خصوص از طریق خشك کردن باتلاقهـا، از عواملی بود که می‌توانست جبران نقص کمبود ناشی از اسلام اهل ذمه را بنماید. ماوردی ازدیاد مبلغ خراج را در زمان عمربن عبدالعزیز پس از نقصان چشمگیر آن در زمان حجاج به همین علت مستند می‌داند و می‌گوید: «وجباه عمربن عبدالعزیز رحمةالله مائة الف‌الف و عشر الف‌الف بعدله و عمارته»[۸۱]. کمااینکه بلاذری هم علت عدم جبران کمبود را در زمان حجاج، به عدم توجه او نسبت به خشك کردن باتلاقها و ظلم و جور او مستند می‌داند و می‌گوید: «وقدکان

۸۰ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۵٦. ترجمه: عبیداللهبن زیاد بعلت ظلم و سختگیری، خراج (سواد عراق) را در زمان خود به یکصدوسی‌وپنج میلیون درهم رسانده بود.

۸۱ـ همان مأخذ: ص ۱۵۷. ترجمه: عمربن‌عبدالعزیز رحمت‌الله، با عدالت خود، درآمد (سواد عراق) را به صدوده میلیون درهم رساند.

بنو امیه استخرجوا بعض اراضیها فلما کان زمن الحجاج غرق ذلك لان بثوقا انفجـرت فلم یعـان الحجاج سدها مضارة للدهاقین»[۸۲].

اکنون می‌پردازیم به نقل ارقامی که قدامة بن جعفر داده و تصریح کرده است که ارقـام عنوان شده، مربوط است به اوائل قرن سوم هجری یعنی از سال ۲۰٤ به بعد. علت ترجیح ارقام قدامة آنست که او علاوه براینکـه یك مورخ بوده به امور دیوانی و حسـاب و کتاب مربوط به آن، کاملاً وارد بوده است و همین امر می‌تواند مرجحی فوق‌العاده قوی برای قول او دراین امور باشد.

قدامة ارقام مربوط به درامد را، در دو لیست ارائـه می‌دهد. لیسـت اول، به اراضـی سـواد اختصاص دارد که آن را به دو قسمت شرقی و غربی تقسـیم کرده و دجله را حـدفاصل قـرار داده است و در هرقسمت درآمد حاصله را از لحاظ جنس (گندم و جو) و نقد، جدا جدا نقل کرده است. در لیست دوم، به‌نقل درآمد کلی هرمنطقه از مناطق مختلف اسلامی پرداخته که به تصـریح خـود او، ارقام داده شده در این لیست عبارت از مجموع درآمد جنسی و نقدی اسـت که پس از تسـعیر اجناس به پول نقد به دست آورده است.

۸۲ـفتح‌البلدان بلاذری: ص ۲۹۱. ترجمه: بنی‌امیه، اراضی (باتلاق) عراق را خشك کرده و مورد استفاده قرار داده بودند، ولی در زمان حجاج با شکستن بندی، اراضی را آب گرفت و حجاج هم برای آنکه به دهقانان ضرر برسد در صدد ترمیم آن برنیامد.

لیست اول ـ درآمد منطقه سواد به تفصیل

الف: قسمت غربی دجله

نام ناحیه و شهر	درآمد گندم به (کر)	درآمد جو به(کر)	درآمد نقدی به درهم
انبار و نهر معروف آن	١١٨٠	٦٤٠٠	٤٠٠٠٠٠
مسکن	٣٠٠٠	١٠٠٠	١٥٠٠٠٠
قطربل	٢٠٠٠	١٠٠٠	٣٠٠٠٠٠
بادوریا	٣٥٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠٠٠٠
بهرسیر	١٧٠٠	١٧٠٠	١٥٠٠٠٠
رومقان	٣٣٠٠	٣٣٠٠	٢٥٠٠٠٠
کوثی	٣٠٠٠	٢٠٠٠	٣٥٠٠٠٠
نهردرقیط	٢٠٠٠	٢٠٠٠	٢٠٠٠٠٠
نهر جوبر	١٥٠٠	٦٠٠٠	١٥٠٠٠٠
باروسما و نهرملك	٢٥٠٠	٤٠٠٠	١٢٢٠٠٠
زوابی ثلاثه	١٤٠٠	٧٢٠٠	٢٥٠٠٠٠
بابل و خطرنیه	٣٠٠٠	٥٠٠٠	٣٥٠٠٠٠
فلوجه علیا	٥٠٠	٥٠٠	٧٠٠٠٠
فلوجه سفلی	٣٠٠٠	٣٠٠٠	٢٨٠٠٠٠
نهرین	٣٠٠	٤٠٠	٤٥٠٠٠
عین‌التمر	٣٠٠	٤٠٠	٤٥٠٠٠
جبّه و بداة	١٥٠٠	١٦٠٠	١٥٠٠٠٠
سورا و بربیسما	١٥٠٠	٤٥٠٠	٢٥٠٠٠٠
برس اعلی و اسفل	٥٠٠	٥٥٠٠	١٥٠٠٠٠
فرات بادقلی	٢٠٠٠	٢٥٠٠	٦٢٠٠٠
سیلحین	١٠٠٠	١٥٠٠	١٤٠٠٠٠
روذمستان و هرمزجرد	٥٠٠	٥٠٠	٣٠٠٠٠
تستر (شوشتر)	٢٢٠٠	٢٠٠٠	٣٠٠٠٠٠
ایغار یقطین	١٢٠٠	٣٠٠٠	٢٠٤٨٠٠
کسکر	٣٠٠٠٠	٢٠٠٠٠	٢٧٠٠٠٠
ب: قسمت شرقی دجله			
بزرجسابور (بزرگ شاپور)	٢٥٠٠	٢٢٠٠	٣٠٠٠٠٠
راذانین	٤٨٠٠	٤٨٠٠	١٢٠٠٠٠
نهربوق	٢٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠٠٠
کلواذی و نهربین	١٦٠٠	١٥٠٠	٣٣٠٠٠٠
جازر (گازر) و شهر عتیقه	١٠٠٠	١٥٠٠	٢٤٠٠٠٠
روستقباد	١٠٠٠	١٤٠٠	٢٤٦٠٠٠
سلسل و مهرود	٢٠٠٠	١٥٠٠	١٥٠٠٠٠
جلولا و جلتا	١٠٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠٠٠
ذبین	١٩٠٠	١٣٠٠	٤٠٠٠٠
دسکره	١٨٠٠	١٤٠٠	٦٠٠٠٠
بند نیجین (بندنیکان)	٦٠٠	٥٠٠	٣٥٠٠٠
برازالزور	٣٠٠٠	٥١٠٠	١٢٠٠٠٠
نهروان اعلی	١٧٠٠	١٨٠٠	٣٥٠٠٠٠
نهروان اوسط	١٠٠٠	٥٠٠	١٠٠٠٠٠
بادریا و باکسایا	٤٧٠٠	٥٠٠٠	٣٣٠٠٠٠
کوره دجله (بر اساس سال ٣٦٠)	٩٠٠	٤٠٠٠	٤٣٠٠٠٠
نهرصله (براساس سال ٣٦٠)	١٠٠٠	٣١٢١	٥٩٠٠٠
نهروان اسفل	١٧٠٠	١٣٠٠	٥٣٠٠٠

لیست دوم ـ درآمد کلی هر منطقه

نام منطقه	درآمد بدرهم یا دینار
سواد	۱۳۰۲۰۰۰۰۰ درهم
اهواز	۲۳۰۰۰۰۰۰ »
فارس	۲۴۰۰۰۰۰۰ »
کرمان	۶۰۰۰۰۰۰ »
مکران	۱۰۰۰۰۰۰ »
سیستان	۱۰۰۰۰۰۰ »
اصفهان	۱۰۵۰۰۰۰۰ »
خراسان	۳۷۰۰۰۰۰۰ »
حلوان	۹۰۰۰۰۰۰ »
ماه‌کوفه (دینور)	۵۰۰۰۰۰۰ »
ماه‌بصره (نهاوند)	۴۸۰۰۰۰۰ »
همدان	۱۷۰۰۰۰۰ »
ماسبذان	۱۲۰۰۰۰۰ »
مهرجان قذف	۱۱۰۰۰۰۰ »
ایغارین	۳۸۰۰۰۰۰ »
قم و کاشان	۳۰۰۰۰۰۰ »
ری و دماوند	۲۰۸۰۰۰۰۰ »
قزوین و زنجان و ابهر	۱۸۲۸۰۰۰ »
قومس (دامغان)	۱۱۵۰۰۰۰ »
جرجان (گرگان)	۴۰۰۰۰۰۰ »
طبرستان	۴۲۸۰۷۰۰ »
تکریت و طیرهان	۹۰۰۰۰۰ »
شهرزور و صامغان	۲۷۵۰۰۰۰ »
کوره موصل	۶۳۰۰۰۰۰ »
قردی ویزبدی	۳۲۰۰۰۰۰ »
دیار ربیعه	۹۶۳۵۰۰۰ »
ارزن و میافارقین	۴۲۰۰۰۰۰ »
مقاطعه طرون	۱۰۰۰۰۰ »
ارمنستان	۴۰۰۰۰۰۰ »
آمد	۲۰۰۰۰۰۰ »
دیار مصر	۶۰۰۰۰۰۰ »
ساحل فرات	۲۹۰۰۰۰۰ »
قنسرین و عواصم	۳۶۰۰۰۰ دینار
حمص	۲۱۸۰۰۰ »
دمشق	۱۱۰۰۰۰ »
اردن	۱۰۹۰۰۰ »
فلسطین	۲۹۵۰۰۰ »
مصر و اسکندریه	۲۵۰۰۰۰۰ »
حرمین	۱۰۰۰۰۰ »
یمن	۶۰۰۰۰۰ »
یمامه و بحرین	۵۱۰۰۰۰ »
عمان	۳۰۰۰۰۰ »

فصل دهم

عشور

سومین منبع درآمد فیء، حقوقی بود که از اموال تجارتی تجار غیر مسلمان می‌گرفتند. اخذ این حقوق هم، مانند خراج، از زمان خلیفهٔ دوم در بین مسلمانان معمول گردید. در این خصوص عاصم بن‌سلیمان روایتی نقل کرده مبنی براینکه ابوموسی اشعری ضمن نامه‌ای‌به خلیفه اطلاع داد، تجار مسلمین که به بلاد کفار می‌روند از مال‌التجارهٔ آنها حقوقی به نسبت ده یك دریافت می‌دارند. خلیفهٔ دوم هم در پاسخ، به ابوموسی اشعری اجازه داد که به همان نسبت از تجار کفار که به قلمرو مسلمین وارد می‌شوند، حقوق اموال تجارتی دریافت دارد. روایت دیگری هم از عبدالملكِ بن‌جریح نقل شده است که اهل منبج به عمر پیشنهاد کردند به آنها، برای ورود به بلاد مسلمین، به منظور تجارت اجازه دهد و در مقابل از اموال تجارتی آنها ده یك دریافت دارد. این امر چون برای خلیفه تازگی داشت آن را با اصحاب پیغمبر درمیان گذاشت و با کسب نظر موافق آنها دستور داد، از تجار مذکور عشر دریافت دارند. طبق عبارت روایت این اولین عشری بود که از کفار گرفته می‌شد[1].

ظاهراً، اخذ حقوق اموال تجارتی به نسبت ده یك از قدیم بین ممالك آنروز بخصوص ملوك دوران جاهلیت معمول بود و پیغمبر هم آنرا به‌عنوان یکی از سنتهای عهد جاهلی ممنوع کرد و حقوق اموال تجارتی را براساس دوونیم درصد، به‌صورتی که در بحث زکات متذکر خواهیم شد برای مسلمانان مقرر کرد[2]. ولی اتفاقی که در زمان خلیفهٔ دوم افتاد و ابوموسی اشعری آنرا طی نامهٔ خود به خلیفه نوشت، خلیفه را وادار کرد تا در این مورد تصمیم جدیدی اتخاذ نماید.همانطور که دیدیم، این تصمیم مقابله به مثل بود و صحابه نیز آنرا تصویب کردند؛ زیرا به‌نظر آنها پیغمبر، اخذ حقوق از اموال تجارتی به مأخذ ده درصد را برای مسلمین منع کرده بود نه کفار.بنابراین می‌توانستند با آنها به همان نحو عمل کنند که آنها دربارهٔ تجار مسلمین معمول می‌داشتند،

۱ـ خراج ابویوسف: ص ۱۳۵.

۲ـ اموال ابوعبید: ص ۵۲۹ و ۵۳۰.

بخصوص که در روایت دوم خود کفار پیشنهاد ده‌درصد را داده بودند. به‌همین جهت عمر طی دستوری حقوق اموال تجارتی را به میزان دوونیم درصد برای مسلمانان، پنج درصد برای کفار اهل ذمّه و ده درصد برای کفار غیر اهل ذمّه معین کرد و برای اولین بار زیاد بن‌حدیر الاسدی را به سرپرستی این کار گمارد.[۳]

آنچه از مسلمین می‌گرفتند عنوان زکات داشت و مورد مصرفش هم مورد مصرف زکات بود و ربطی با اموال فیء نمی‌توانست داشته باشد ولی حقوقی که از اموال تجارتی اهل ذمّه و کفار دیگر می‌گرفتند، چون مالی بود که از طرف کفار نصیب مسلمانان می‌شد، می‌توانست فیء باشد و جزء منابع درآمد بیت‌المال مسلمین قرار گیرد.

ظاهراً، اخذ حقوق اموال تجارتی از مسلمین به‌عنوان زکات و از کفار غیر اهل ذمّه به‌عنوان مقابلٌ به مثل، از نظر تمام صحابه موجّه بوده است ولی در مورد اخذ آن، از اموال تجارتی اهل ذمّه همه بریك عقیده نبوده‌اند. نشانه آن اختلافی است که در روایات وارده در این خصوص مشاهده می‌کنیم.

یك دسته از روایات، مانند مسلمین و کفار غیر اهل ذمّه، برای اموال تجارتی اهل ذمّه هم، حقوق اموال تجارتی قائل شده‌اند، منتهی با نسبتی کمتر از کفار غیر اهل ذمّه (یعنی یك دوم) و بیشتر از مسلمانان (یعنی دوبرابر آنها).[۴]

دستهٔ دیگر، اهل ذمّه را بغیر از آنچه در قراردادهای صلح منعقده بین مسلمین و آنها بدان تصریح شده است، از هرگونه پرداخت دیگری معاف دانسته‌اند.[۵]

ابوعبید قاسم بن‌سلام در صدد جمع بین این دو دسته روایات برآمده و روایات دستهٔ اول را ناظر به مواردی دانسته که پرداخت حقوق اموال تجارتی هم، جزء مواد قرار داد بوده است و روایات دستهٔ دوم را هم، حمل بر مواردی کرده که در قرارداد، اخذ حقوق اموال تجارتی پیش‌بینی نشده بوده است[۶].

روی این حساب اخذ حقوق اموال تجارتی از اهل ذمّه را، باید شامل قرار دادهائی بدانیم که پس از تصمیم خلیفهٔ دوم به اخذ حقوق از اموال تجارتی کفار، بین مسلمین و اهل ذمّه منعقد شده است نه قراردادهای قبل از آن. زیرا آن قراردادها بدون توجّه به این امر انعقاد یافته و مورد توافق طرفین قرار گرفته بود و طبیعتاً تغییر آنها غیر ممکن بود؛ مگر اینکه شرط تجدید قرارداد پس از مدتی، درآنها پیش‌بینی می‌شد یا آنکه اهل ذمّه از افرادی می‌بودند که پس از جنگ و پیروزی مسلمانان تسلیم می‌شدند و مسلمانان با آنها قرارداد مبنی براهل ذمّه شدن می‌بستند، که ما در بحث جزیه از آنها به اهل ذمّه از دستهٔ دوم تعبیر کردیم و گفتیم در مورد این افراد، دست

۳ـ همان مأخذ: ص ۵۲۸؛ خراج ابویوسف: ص ۱۳۵؛ طبقات ابن‌سعد: جلد ششم، ص ۷۹.
۴ـ خراج یحیی: ص ۱۷۳؛ اموال ابوعبید: ص ۵۳۳.
۵ـ خراج یحیی: ص ۴۸.
۶ـ اموال ابوعبید: ص ۵۳۴.

مسلمانان باز بود و می‌توانستند در قراردادهای خود با آنها تجدید نظر نمایند؛ مگر آنکه عدم حق تجدید نظر را مسلمانها به‌عنوان یکی از مواد قرارداد قبول می‌کردند.

میزان درآمد مسلمین از این منبع، متأسفانه روشن نیست و نمی‌دانیم که چند درصد درآمد دولت را تشکیل می‌داده است و آیا قابل توجه بوده است یا نه؟. عدم تعرض مآخذ از آن، شاید مؤید این نظر باشد که درآمد حاصله از حقوق اموال تجارتی، حداقل در اوائل، چندان زیاد و قابل توجه نبوده است که بتواند نقش مهمی در بودجه و درآمد مسلمین ایفا کند. زیرا همان طور که می‌دانیم مسلمین ابتدا، سخت سرگرم کشورگشائی و فتوحات خود بودند و مجالی برای پرداختن به تجارت نداشتند و قلمرو آنها هم میدان خوبی برای تجارت خارجیها نبود. علاوه برآن اوضاع داخلی خارجیان هم به‌علت پیروزیهای پی‌درپی اسلام در قلمرو آنها و نابسامانیهای داخلی هم، اجازه نمی‌داد تا در امر تجارت فعالیت داشته باشند. بنابراین تجارت تجار، قاعدتاً می‌بایستی منحصر به فعالیتهای مختصری بوده باشد که بیشتر روی مواد غذائی و مواد اولیهٔ احتیاجات زندگی انجام می‌گرفته و این هم نمی‌توانسته است درآمد چندان قابل توجهی از طریق حقوق اموال تجارتی کفار، برای مسلمین تامین کند تا بتواند جائی در جمع کل درآمد مسلمین داشته باشد.

درست است که اعراب مردمانی تاجرپیشه بودند و قبل از اسلام در این امر مهارت و تخصصی داشتند، ولی بدون شك باید دوران پیغمبر و خلیفهٔ اول و حتی خلیفهٔ دوم را، دوران رکود تجارت عربستان قبول کنیم. زیرا در این دوره مسلمین سرگرم کشورگشائی و جنگ بودند و تجارت هم، مانند سایر شئون اقتصادی تحت‌الشعاع فعالیتهای جنگی قرار گرفته بود و اکثر رجال عربستان و تجاری که قبل از اسلام، تجارت را اداره می‌کردند و مسلمان شده بودند در معارك جنگی به‌نفع اسلام شمشیر می‌زدند و آنها هم که مسلمان نشده بودند، قبل از سقوط مکه، به‌علت ناامنی که در نتیجهٔ حملهٔ پی‌درپی مسلمین به قوافل تجاری به‌وجود آمده بود، نمی‌توانستند فعالیت تجارتی چندانی داشته باشند. پس از سقوط مکه و پیوستن عدهٔ کثیری از قریش به صف مسلمین و شرکت آنان در غزوات و سریه‌ها جهت پیشبرد اسلام هم، خود به‌خود محل و وقتی، برای تجارت باقی نمی‌ماند؛ بخصوص که به‌دست‌آوری غنائم و مقرری مرتبی هم که به‌نام عطا دریافت می‌داشتند، احتیاجی نیز برای آنها به تجارت باقی نمی‌گذاشت و این همان نتیجه‌ای بود که ابوسفیان بن حرب، هنگام تشکیل دیوان و برقراری عطا پیش بینی کرد و به‌خلیفه گفت: «اگر تو چنین مقرری برای مسلمانان برقرار کنی، آنها به اتکای آن تجارت را رها خواهند کرد».[۷] بخصوص که پیروزی پی‌درپی مسلمین در میدانهای جنگ، مسئلهٔ به‌دست‌آوری غنیمت و برخورداری از اموال فیء را به‌صورت یك امر مسلم درآورده بود.

این فترت در تجارت، تا اواخر دوران خلیفهٔ دوم و حتی مدتی بعد هم ادامه داشت و به‌همین

۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۴۵.

دلیل مورخین در کتابهای خود، راجع به فعالیتهای تجاری اشاره چندانی ندارند؛ آنچه هم گاه‌گاهی به‌چشم می‌خورد، در مورد معاملاتی است که فوق‌العاده محدود روی مواد غذائی و اموال غنائم انجام می‌شده است. گرچه با پایان یافتن فتوح و کم شدن غنائم، فعالیتهای تجاری رو به تزاید گذاشت و اعراب سابق و مسلمانهای فعلی با تازه مسلمانان به فعالیت تجاری پرداختند و عدهٔ تجار رو بفزونی نهاد، ولی این فعالیت هم تا مدتی نسبتاً طولانی به‌صورت تجارت داخلی بود و نمی‌توانست جنبهٔ خارجی داشته باشد تا بتواند از طریق جلب تجار خارجی، درآمدی برای بیت‌المال تأمین کند.

معامله روی اموال غنائم را می‌توان نقطهٔ عطفی در احیای تجارت اعراب که دچار فترت شده بود دانست؛ زیرا اموال غنائم زیاد بود و گاهی به اندازه‌ای زیاد بود که محاربین از ضبط آن عاجز می‌شدند. به‌همین جهت عده‌ای موقع‌شناس، با حمل بعضی از مواد غذائی مورد احتیاج لشکریان به میدانهای جنگ، سعی می‌کردند سهم غنیمتی آنان را به ثمن بخس خریداری نمایند. اینگونه تجار تخصصی در کار تجارت نداشتند و غالباً از خود لشکریان بودند که به دلیل مناسبات حسنه‌ای که با فرماندهان لشکر داشتند، می‌توانستند به‌راحتی بکار خود ادامه دهند.

ابوعبید قاسم بن سلام روایت می‌کند که عبدالله بن عمر، مقداری از غنائم جلولا را که به مبلغ چهل‌هزار درهم خرید، در حجاز به مبلغ چهارصدهزار درهم فروخت. وقتی خبر به عمر رسید، از ترس سرزنش مردم، او را از تصاحب این همه بهره، بازداشت و مجبورش کرد که فقط به بهرهٔ صد درصد راضی شود[۸]. ثروتی که این تجار، از راه خریدوفروش غنائم به‌دست می‌آوردند بقدری زیاد بود که گاه بعضی از آنها، در صورت احتیاج، وام‌های کلانی به لشکریان و فرماندهان می‌دادند، چنانکه مهلب برای تجهیز لشکر، در موقع جنگ با خوارج، مبلغی از آنها وام گرفت[۹]. کمااینکه بلاذری در *انساب‌الاشراف* روایت می‌کند که یکی از تجار در حدود بیست‌هزار دینار به یکی از لشکرهای اسلامی که به سرداری عبدالملك باروميان می‌جنگیدداد[۱۰]. بدیهی‌است که وام دهندگان از امکانات بیشتری، در خریداری اموال غنائمی که نصیب محاربین می‌گردید، برخوردار بودند؛ بخصوص که گاه اتفاق می‌افتاد، خود فرماندهان هم در این معاملات شرکت می‌جستند و برای ازدیاد درآمد خود، به آنها میدان بیشتری می‌دادند. اخباری در دست داریم که حاکی از این است که زیاد بن ابیه[۱۱] و نافع بن حارث به تجارت پرداخته‌اند و قاعدتاً باید موقعیت دولتی آنان کمك زیادی در به‌دست آوردن بهرهٔ فراوان از تجارت نصیبشان کرده باشد.

با کم شدن فتوح و رو به نقصان گذاشتن غنائم، تجارت اینگونه تجار که تا آنروز وضع مرتبی نداشت و تابع موقعیتها و امکانات میدانهای جنگی بود، قاعدتاً باید رنگ دیگری به‌خود گرفته و

۸ـ اموال ابوعبید: ص ۲٦۰.

۹ـ مبرد، محمدبن‌یزید. *الکامل فی اللغة و الادب*. لایپزیك، ۱۸٤۷: ص ٦۲۸.

۱۰ـ انساب بلاذری: جلد پنجم، ص ۱۱۲.

۱۱ـ ابن‌قتیبه، ابومحمد عبدالله‌بن مسلم. *عیون الاخبار*. قاهره، ۱۹۳۰-۱۹۲۵ میلادی: جلد اول، ص ۱۷۵.

به‌صورت تجارتی منظم، با دستهائی بیشتر و تخصص زیادتر درآمده باشد؛ زیرا مردم به امر تجارت محتاج بودند و خواه‌ناخواه می‌بایستی رونق پیدا کند. ولی علی‌رغم آن، نمی‌توانیم ادعا کنیم که تجارت جدید توانسته است درآمد زیادی از طریق عشر برای دولت تأمین کند؛ زیرا اگر درآمد، قابل توجّه بود، مسلماً مآخذی نظیر کتابهای خراج و *احکام‌السلطانیه* به رقم آن اشاره می‌کردند؛ در صورتی که آنها چنین اشاره‌ای نکرده و فقط بموجود چنین حقوقی در اموال تجارتی و چگونگی برقراری آن اکتفا کرده‌اند. گرچه بعید نیست که در زمان خلفای اموی توجّه زیادی به‌این درآمد، بخصوص از اموال تجارتی اهل ذمّه معطوف شده باشد و روایاتی هم که در آنها حقوقی برای تجار اهل ذمّه مقرر شده، مانند روایاتی که حاکی از مفتوح‌العنوة بودن بعضی از مناطق بود، مورد تقویت قرار گرفته باشد، ولی به‌هرحال مآخذ به آن اشاره‌ای نکرده و در مورد اهل ذمّه بیشتر به درآمدهائی اشاره کرده‌اند که تحت عناوین جزیه و خراج از آنها گرفته می‌شده است و بالنتیجه، برای ما، فوق‌العاده مشکل و بلکه محال است که با مآخذ موجود بتوانیم حدس بزنیم، دولت، چند درصد، در بودجهٔ خود روی درآمد حاصل از این منبع تکیه می‌کرده است.

بخش پنجـــم

بررسی

راههای مصرف درآمدهای عمومی یا اموال فیء

اختلاف نظر فقها در مورد مصرف فیء

ابوعبید از طریق سفیان بن‌سعید روایتی نقل می‌کند مبنی براینکه پیغمبر، به هر امیر و فرماندهی که به‌جنگ می‌فرستاد، دستور می‌داد، هنگام برخورد با کفار، ابتدا آنها را به اسلام دعوت کند، اگر قبول نکردند به آنها پیشنهاد جزیه نماید و چنانچه از پرداخت جزیه هم سرباززدند با آنها بجنگد. اما در صورت قبول اسلام، از آنها بخواهد که به‌صف مجاهدین بپیوندند و به میدانهای جنگ بروندواز مزایای مهاجرین-یعنی کسانی که خانه ودیار خود رابه منظورکمك به مسلمین و پیشبرد اسلام ترك کرده‌اند و به مرکز تجمع مسلمین،یعنی مدینه، روی آورده‌اند ـ استفاده نمایند. این مزایا عبارت بود از شرکت در اموال غنائم و فیء والا مانند سایر اعراب مسلمان فقط از مزایائی می‌توانستند بهره‌مند گردند که برای آنها در نظر گرفته شده بود. زیرا استفاده از اموال غنائم و فیء اختصاص به کسانی داشت که در صف مجاهدین در می‌آمدند و در راه پیشبرد اسلام قدم بر می‌داشتند [1].

برابر این روایت،مال فیء، اختصاص به مصارف جنگی و مواردی داشت که موجبات تقویت بنیهٔ دفاعی و رزمی مسلمانان را فراهم می‌کرد. برخورداری مهاجرین هم از آن، به این دلیل بود که آنها به‌خاطر کمك و تقویت جبههٔ مسلمین، دست به مهاجرت می‌زدند و خانه و دیار خود را ترك می‌کردند؛ به‌همین دلیل اعراب غیر مهاجر، به‌سبب عدم اقدام به چنین کاری از آن محروم می‌شدند. در حقیقت عمل مهاجرت یك نوع فداکاری و از خودگذشتگی تلقی می‌شدکه کمترین فایدهٔ مادی آن، برخورداری از غنائم و اموال فیء بود.

درمقابل این روایت، روایت دیگری از طریق زیدبن اسلم نقل شده مبنی بر اینکه، خلیفهٔ دوم گفته است: تمام مسلمین نسبت به اموال فیء حق دارند و باید این اموال مورد استفادهٔ تمام آنها قرار گیرد[2]. مستند این خلیفه همانطوری که در روایت منقوله از مالك بن‌اوس‌الحدثان برمی‌آید،

۱ـ اموال ابوعبید: ص ۲۱۲.

۲ـ همان ماخذ: ۲۱۳.

کتابخانه

آیهٔ فیء و آیات بعد از آن است که در آن علاوه برحقوق مهاجرین و کسانیکه برای دفاع از اسلام و مقابلهٔ با دشمنان خانه و دیار خود را ترک می‌کنند، به حقوق افرادی نیز که بعداً خواهند آمد با عبارت (والذین جاء وامن بعدهم) اشاره شده است. و همانطور که دیدیم با استناد به‌همین آیات بود که خلیفهٔ دوم صحابه را واداشت تا از نظر او در مورد جلوگیری از تقسیم اراضی سواد بین محاربین پشتیبانی کنند[۳].

وجود این دو روایت و به عبارت دیگر دو نحوهٔ عمل مختلف از طرف پیغمبر و خلیفهٔ دوم نسبت به اموال فیء، موجب شد که بعدیها در خصوص موارد مصرف فیء، به اقوال مختلفی قائل شوند:

۱ ـ عده‌ای به استناد عمل پیغمبر و دستوری که طی روایت اول به امرا و حکام داده شده بود، براین عقیده شدند که تنها کسانی می‌توانند از اموال فیء استفاده نمایند که به‌نحوی از انحاء، از طریق جهاد با کفار یا انجام وظائف محوله، خدمت آنها به‌نفع عموم مسلمین تلقی گردد. طبق نظر این عده، تنها مسلمان بودن و احتیاج داشتن نمی‌توانست مجوز استفاده و برخورداری از اموال فیء گردد، بلکه لازم بود استفاده کننده به‌نحوی خدمتگزار مسلمین باشد. در این روایت، از اینگونه افراد به مهاجرین تعبیر شده است، زیرا در آن روزها بیشتر کسانیکه در خدمت اسلام بودند و به نفع مسلمین شمشیر می‌زدند و یا به اموری می‌پرداختند که نفع آن عاید عامه می‌شد، عنوان مهاجر داشتند و از افرادی بودند که در طلب اسلام خانه و کاشانه، بلکه تمام اموال و مایملك خود را ترك کرده و رو به مدینه آورده بودند و به‌همین دلیل هم حق داشتند از اموال فیء که از نظر این عده، بودجهٔ منظور شده برای اینگونه امور بود استفاده نمایند.

ماوردی پس از تعریف اهل فیء به کسانیکه با اقدام برهجرت، درصدد دفاع از حریم اسلام و پیکار با دشمنان مسلمین برمی‌آمده‌اند، موضوع مهاجرت را محدود می‌کند و چنین می‌گوید:

> کلمهٔ مهاجر جز بر کسانیکه وطن خود را به قصد مدینه به‌خاطر اسلام ترك کرده‌اند، برافراد دیگر اطلاق نمی‌شده است[۴].

بنابراین جز افرادی که به مدینه مهاجرت کرده‌اند، کسی دیگر حق استفاده از اموال فیء را نداشته است. ولی ظاهراً از نظر قائلین به این قول، کلمهٔ مهاجر به این شکل محدودیت نداشته و تقریباً اصطلاحی بوده که شامل تمام افرادی می‌شده است که درخدمات عامه، نظیر پیکار با کفار، جمع‌آوری جزیه و خراج، تصدی بیت‌المال، اداره امور حکومتی و امثال آن، کار می‌کرده‌اند ولو آنکه جزء مهاجرین مدینه هم به‌شمار نمی‌آمدند. زیرا اگر قرار بود، مهاجرین مدینه تنها مصرف کنندگان فیء را تشکیل دهند، با توجه به فانی بودن انسان و اینکه آنها برای همیشه نمی‌توانسته‌اند زنده بمانند، قاعدتاً بعد از مدتی نمی‌بایستی برای فیء، مصرف کننده‌ای باقی بماند. در صورتیکه می‌دانیم درآمد فیء همیشگی بود و می‌بایستی مورد مصرف دائمی برای آن

---

۳ ـ همین کتاب: ص ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۱.

٤ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۳.

در نظر گرفت.

۲ـ شاید جلوگیری از تصور این محدودیت و ممانعت از جمود بر کلمهٔ مهاجر، یکـی از عوامل مهمی بود که خلیفهٔ دوم را برآن داشت، با توسل به آیهٔ فیء و ارتباط آیات بعد با آن[۵]، اموال فیء را به‌عنوان اموال عموم مسلمین تلقی کند و برای تمام مسـلمانها در آن حقـی قـائل شـود، تا به عده‌ای بخصوص که خواه ناخواه با مرگ محکـوم به زوال بودند اختصـاص پیدا نکند. ظـاهراً از نظر این خلیفه، قول بموجود حق برای تمام مسلمین از اموال فیء، منافاتی با دستورات پیغمبر و اختصاص اموال مذکور در ابتدا به مهاجرین نداشته اسـت، زیرا قبل از فتح مکـه، هجـرت نقش مهمی در فشرده کردن صفوف مسلمین ایفا می‌کرد. بنابراین اختصاص اموال فیء به مهـاجرین، از سیاستهای بجائی بود که علاوه برآنکه مشوق مسـلمین به تقـویت قـوای اسـلامی می‌گردید، موجب می‌شد که فکر از دست دادن خانه و مایملك، آنهـا را ناراحـت نکند؛ چـون می‌توانسـتند از طریق اموال فیء ضرر خود را جبران نمایند. امّا پس از فتح مکـه و شکسـت قــطعی دشــمنان اسلام، ضرورتی، اعمال سیاست فوق را ایجاب نمی‌کرد، بههمین جهت حکم هجرت ساقط شد و قاعدتاً آثار مترتبه برآن هم می‌بایستی ساقط شـود. تنهـا چیزی که در این بین باقـی ماند کلمهٔ مهاجر بود که در حقیقت عنوانی مرادف با مجاهد و خادم اسـلام و مسـلمین پیدا کرده بود[۶]. ولی کسانیکه عادت داشتند بر ظاهر الفاظ حدیث و روایات جمود کنند، به اسـتناد روایت پیغمبر، کلمهٔ مهاجر را یا فقط در معنی مهاجرین مدینه قبول کردند یا آنکه کمی یا فراتر نهادند و آنرا در معـانی وسیعتر به‌کار بردند و مهاجرین را عبارت از کسانی دانستند که کار خود را خدمت به مسلمین قرار داده بودند. در حالیکه دیگران از جمله خلیفهٔ دوم براین عقیده شدند که با سـقوط حکـم هجـرت شرط مهاجر بودن باید نادیده گرفته شود و تمام مسلمین در استفاده از اموال فیء، صـاحب حـق تلقی گردند. بههمین جهت خلیفهٔ مذکور می‌گفت اگر زنده بمانم سعی خواهم کرد، تمام مسلمین حتی چوپانهای بیابان هم، از این اموال استفاده نمایند.[۷]

۳ ـ نظر سومی که تقریباً جامع هردو نظر و شـیعه نیز آنرا انتخـاب کرده این اسـت که چـون اموال فیء (در روایات شـیعه فـیء و انفـال) در زمان حیات متعلق به پیغمبر و یا حــداقل اختیار مصرف آن در دست پیغمبر بود که بههر نحو که صلاح می‌دانست بمصرف برساند، بعد از پیغمبر هم می‌بایستی در اختیار امام و جانشین او قرار گیرد تا بمنفع مصالح مسلمین به مصرف برسـاند، که البته به عقیدهٔ شیعه با توجه به عصـمت ائمه، امام اموال مذکور را جـز در راه مصـالح عمومی مسلمین، به مصرف دیگر نمی‌رساند. گرچه هیچگاه جز دوران خلافت حضـرت علی‌بن‌ابی‌طـالب (ع) به‌عنوان خلیفهٔ چهـارم، چنین موقعیتی برای ائمهٔ شـیعه پیش نیامد، ولی عملاً خلفـا بعـد از پیغمبر، اختیار اموال فیء را در دست داشتند و بههر نحــوی صــلاح می‌دانســتند به مصــرف

۵ـ خراج ابویوسف: ص ۲۵.

۶ـ اموال ابوعبید: ص ۲۱۹.

۷ـ همان ماخذ: ص ۲۱٤.

می‌رساندند؛ با این تفاوت که خلفای راشدین به استثنای خلیفهٔ سوم، آنرا در راه مصالح عمومی با رعایت الاهم فالاهم به مصرف می‌رساندند و خلفای بعدی مصالح شخصی و خانوادگی را برمصالح عمومی ترجیح می‌دادند. تنهافرقی که درمصرف‌فیء بین زمان‌پیغمبر ودوران خلفای راشدین وجود داشت، این بود که در زمان پیغمبر مسئله‌ای که بیشتر از همه اهمیت داشت، مسئلهٔ مهاجرین و ادارهٔ زندگی آنها بود که اکثریت محاربین و دست‌اندرکاران امور مسلمین را تشکیل می‌دادند، درحالیکه در زمان خلفای راشدین مسائل مهم، زمینهٔ وسیعتری که با منافع و مصالح عموم مسلمانها چه مهاجر و چه غیر مهاجر ارتباط داشت پیدا کرد. بهمین دلیل هم خلیفهٔ دوم سعی داشت کاری کند که تمام مردم مسلمان حتی بیابان‌گردان هم از اموال فیء استفاده نمایند. مسلماً اجرای این نظر خلیفه، جز به‌صورت برخورداری افراد از اقدامات عام‌المنفعه، به‌صورت دیگری امکان پذیر نبوده است و یقیناً نظر خلیفه این نبود که مستقیماً به تمام افراد از اموال سهمی بدهد، زیرا این امر حتی در دنیای آماری امروز هم غیر ممکن است تاچه رسد به آن زمان که در مراحل ابتدائی یك زندگی متمدن به‌سر می‌بردند. بلکه مراد او همانطوری که متذکر شدیم دست زدن به اقدامات و کارهای عام‌المنفعه بوده است که منافع آن مآلاً عاید عموم مردم می‌گردیده است.

فقها به‌استناد آیهٔ «ما أفاءَ اللّهُ علی رَسُولِه مِنْ اهلِ القُری فَلِلّهِ وَلِلرَّسولِ ولِذِی القُربی وَالیتامیٰ وَالمَساکینِ وَابْنِ السَّبیلِ» که به‌عنوان سهام خدا، رسول، ذوالقربی، ایتام، مساکین و ابناء سبیل موارد مصرفی برای اموال فیء معین کرده، سعی نموده‌اند باتوجه به نحوهٔ عمل در زمان پیغمبر، موارد مصرف فیء را بعد از پیغمبر نیز روشن سازند.

در این خصوص شافعی روایتی نقل می‌کند مبنی براینکه در زمان پیغمبر اموال فیء به بیست‌وپنج سهم تقسیم می‌شد، بیست سهم از آن به اضافهٔ یك سهم از پنج سهم باقیمانده را پیغمبر برمی‌داشت و بقیه را یعنی چهار سهم دیگر را به ترتیب بین ذوالقربی، ایتام، مساکین و ابناء سبیل تقسیم می‌کرد[۸]. شافعی به استناد این روایت اولاً قائل به اخراج خمس از اموال فیء شده است و ثانیاً گفته است که مانند زمان پیغمبر، چهارپنجم سهام به اضافهٔ یك سهم از خمس باید در اختیار امام قرار گیرد تا به مصارف مصالح عمومی مسلمین با رعایت الاهم فالاهم برساند؛ منتهی اضافه کرده است که اهم امور، رسیدگی و ادارهٔ زندگی مجاهدینی است که در راه نشر اسلام فعالیت می‌کنند[۹]. درحقیقت شافعی، موارد مصرف ذکر شده درآیه راعبارت ازمصارف خمس اموال فیء دانسته، نه اصل اموال و اختیار امام را نیز در مصرف چهارپنجم اموال با تشخیص اینکه اهم امور ادارهٔ زندگی لشکریان مجاهدین است محدود کرده است.

ابوحنیفه از این هم قدم فراتر نهاده، با عدم قبول تخمیس اموال فیء، اختیار امام را در مورد

۸ـ خلاف شیخ طوسی: جلد دوم، ص ۳۲۸.

۹ـ همان مأخذ: ص ۳۲۹.

مصرف آن چنین محدود کرده است که اموال مذکور باید به سه قسمت تقسیم و بین ایتام، مساکین و ابناء سبیل تقسیم گردد[10]. همانطور که در بحث خمس متذکر شده‌ایم به نظر این فقیه، حقوقی که در آیه غنیمت برای رسول و ذوالقربی از خمس و در آیهٔ فیء از اصل اموال در نظر گرفته شده، با رحلت پیغمبر از بین رفته است و با از بین رفتن آن، موارد مصرف خمس غنائم و اموال فیء به سه مورد باقی مانده یعنی ایتام، مساکین و ابناء سبیل منحصر شده است و بنابراین آن اموال باید فقط در این سه مورد به مصرف برسد[11].

حقیقت حکم شرعی در مورد این اموال هرچه باشد این نکته مسلم است که این آرای فقهی با واقعیات تاریخی و نحوهٔ عملکرد خلفا نسبت به اموال مذکور هیچگونه مطابقتی ندارد، حتی خلفائی نظیر خلیفهٔ اول و دوم که عمل آنها در موارد و مسائل دیگر، مورد استناد اینگونه فقها قرار گرفته است. زیرا از نظر خلیفهٔ اول و دوم نسبت به اموال فیء به‌خوبی اطلاع داریم و می‌دانیم که عملاً بعد از پیغمبر اموال فیء تحت اختیار و نظر خلفا و طبق صلاحدید آنها به مصرف می‌رسیده و هیچگونه قید و شرطی هم نداشته است؛ منتهی همانطور که در بالا متذکر شدیم در دوران خلفای مقید به دستورهای شرعی و متدین، اکثراً به‌نفع عموم و در راه مصالح عامهٔ مسلمین به مصرف می‌رسیده درحالیکه در زمان عثمان و خلفای اموی، مصالح شخص خلیفه و خانوادهٔ او مقدم برمصالح عامه بوده است.

گرچه اطلاع دقیقی از جزئیات نحوهٔ مصرف اموال فیء و موارد آن در دست نداریم ولی ظاهراً با توجه به محدود بودن زندگی آن زمان و محدود بودن مصالح و منافع عامه، اموال فیء تحت دوعنوان کلی عطا و اقطاع به مصرف می‌رسیده که ماهم به ترتیب به بررسی هر دو عنوان می‌پردازیم.

۱۰ـ همان ماخذ: ص ۳۲۸.

۱۱ ـ همین کتاب: ص ۳۰۶.

فصل یازدهم

عطایا و مقرریها

عطا عبارت از مقرری سالیانه‌ای بوده که به افراد می‌داده‌اند. این مقرری جایگزین درآمدی بود که مسلمانان در زمان پیغمبر و خلیفهٔ اول از اموال فیء داشتند. تا هنگامی که خلیفهٔ دوم تصمیم به تاسیس دیوان گرفت، رسم چنان بود که هرچه به‌عنوان اموال فیء بدست پیغمبر یا خلیفه می‌رسید، بلافاصله بین مردم حاضر تقسیم می‌کردند و در این تقسیم هیچگونه فرقی بین افراد نمی‌گذاردند. روایات وارده در این خصوص هم حکایت از آن دارد که نه در زمان پیغمبر و نه در دوران خلافت خلیفهٔ اول،اموال فیء در مواردی که ظاهراً در قرآن تعیین شده و فقها هم به استناد آن برای پیغمبر و خلفا تکلیف تعیین کرده‌اند به‌مصرف نمی‌رسیده است بلکه همانطور که گذشت طبق روایت عمربن شبّه و عایشه، اموال بوسیله پیغمبر و خلیفهٔ اول یکسان بین مردم تقسیم می‌شده است و این خود نشان می‌دهد که واقعیت امر در مسئلهٔ فیء با مسائل عنوان شده در کتب فقهی تاچه اندازه متفاوت بوده است[1].

در زمان خلیفهٔ دوم با تشکیل دیوان گرچه دیگر به روش معمول در زمان پیغمبر و خلیفهٔ اول عمل نشد، ولی همانطور که خواهیم دید و در روایت زید بن‌اسلم هم نقل شده بود، خلیفهٔ دوم هم، تمام مردم را بدون استثنا در اموال فیء صاحب حق تلقی می‌کرد، با این تفاوت که از نظر این خلیفه میزان حقوق افراد با یکدیگر فرق داشت.

طبق روایات، از ابتدا عمر با تقسیم به‌طور مساوی مخالف بود و در مقام اعتراض به ابوبکر می‌گفت، چگونه بین افرادی که دو هجرت کرده و به دوقبله نمازخوانده‌اند و کسانیکه ازترس شمشیر در روز فتح مکه مسلمان شده‌اند فرق نمی‌گذاری؟[2] به همین‌جهت پس از تنظیم دیوان، روش تقسیم را تغییر داد و برخلاف پیغمبر و ابوبکر که اموال را به‌طور مساوی بین مسلمین آن زمان که خیلی محدود هم بودند تقسیم می‌کردند، برای تقسیم و برخورداری افراد از اموال فیء،

---

۱ ـ همین کتاب: ص ۱٦۹.

۲ـ خراج ابویوسف: ص ۴۲ و ۴۳.

ضوابطی از قبیل، قرب به رسول خدا، سبقت در اسلام، حضور در جنگهای صدر اسلام مانند بدر، احد، مهاجرت از مکه به مدینه و امثال آنها در نظر گرفت و براساس آن اولین عطا را مقرر کرد که رئوس آن به شرح زیر می‌باشد:

۱ ـ برای عایشه دوازده هزار درهم و برای دیگر زنهای پیغمبر هریك ده هزار درهم در سال. روایتی هم هست که برای تمام زنهای پیغمبر هریك دوازده هزار درهم مقرر شد به استثنای دو تن آنها به‌نامهای جویریه و صفیه که برای هریك از آن دو شش هزار درهم مقرر گردید[۳]. طبق روایت ابویوسف آن دو نیز اعتراض کردند و خلیفه اعتراض آنها را قبول کرد و دستور داد که مقرری آنها را مانند سایر زنهای پیغمبر بپردازند[٤].

۲ ـ برای مهاجرینی که در وقعهٔ بدر پیکار کرده بودند، هریك پنج‌هزار درهم در سال در نظر گرفته شده بود که از آن جمله بود خود خلیفه، علی‌بن ابیطالب (ع)، عثمان‌بن عفان، طلحة‌بن عبیدالله، زبیربن العوام، عبدالرحمن‌بن عوف و به‌علت قرابت با پیغمبر، عباس‌بن عبدالمطلب عمو، و حسن‌بن علی و حسین‌بن علی نوادگان پیغمبرو بنابه روایاتی، اباذر و سلمان فارسی را هم به‌علت منزلتی که در نزد رسول خدا داشته‌اند، جزء این دسته به‌حساب آورده‌اند[٥]. روایات دیگری نیز هست که مقرری عباس را، به‌علت مقام او در اسلام، هفت هزار[٦]، دوازده هزار[۷]، بیست‌وپنج هزار درهم ذکر کرده‌اند[۸]. ابوعبید هم، روایتی از مصعب بن‌سعید نقل می‌کند مبنی براینکه مقرری مهاجرین و انصاری که در وقعهٔ بدر پیکار کرده بودند هریك شش هزار درهم در سال بوده است[۹].

۳ـ طبق نقل ماوردی، برای انصاری که در وقعهٔ بدر پیکار کرده بودند هریك چهارهزار درهم مقرر شده بود[۱۰]، لکن ابویوسف مقرری انصار را بدون شرط حضور در واقعه‌ای چهارهزار درهم نقل کرده و طبری نیز مبلغ چهارهزار درهم را مقرری کسانی دانسته است که بعد از بدر تا وقعهٔ حدیبیه در پیکارها شرکت کرده‌اند[۱۱]. طبق همین روایات، مقرری عمربن ابی سلمه را هم به‌خاطر مادرش ام‌سلمه زن پیغمبر چهارهزار درهم معین کرده‌اند.

٤ـ برای مهاجرین قبل از فتح مکه و کسانیکه در پیکارهای بعد از حدیبیه تا پایان جنگهای ردّه و ریشه کن‌کردن مرتدین شرکت کرده بودند[۱۲] و همچنین کسانی که تا قبل از قادسیه به

۳ـ اموال ابوعبید: ص ۲۲۵؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۷.
٤ـ خراج ابویوسف: ص ٤۲.
٥ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲٤۱۳.
٦ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤۳۷؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۷.
۷ـ خراج ابویوسف: ص ٤٤.
۸ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲٤۱۳.
۹ـ اموال ابوعبید: ص ۲۲٦.
۱۰ـ همان ماخذ: ص ۲۲٥؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۷.
۱۱ـ خراج ابویوسف: ص ٤٤؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲٤۱۳.
۱۲ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲٤۱۲.

ولایت محلّی برگزیده شده بودند[13]، هریك سه‌هزار درهم مقرر شده بود. بنابر بعضی از روایات، فرزند خلیفه[14] و به روایتی که واقدی به آن اشاره می‌کند، زنهائی که از مکه به مدینه مهاجرت کرده بودند[15] نیز، جزء کسانی بودند که سالانه سه‌هزار درهم مقرری دریافت می‌داشتند.

۵ـ به روایت طبری برای هریك از جنگاوران سخت‌کوش (اهل‌البلاء البارع) دوهزاروپانصد درهم در سال[16].

۶ـ برای کسانیکه بعد از فتح مکه مسلمان شده بودند و کسانیکه در جنگ قادسیه و شام شرکت کرده بودند و همچنین فرزندان افرادی که در جنگ بدر شرکت داشتند، هریك دوهزار درهم[17]. طبق بعضی از روایات فرزندان فرزندان مهاجرین نیز از دوهزار درهم مقرری سالانه استفاده می‌کرده‌اند[18].

۷ـ برای لشکریان بعد از وقعهٔ قادسیه و یرموك که در صف مقدم جبهه، جنگ می‌کردند هریك سالی هزار درهم و برای لشکریان در ردیف دوم هریك پانصد درهم و ردیف سوم هریك سیصد درهم و ردیف چهار به بعد هریك دویست‌وپنجاه درهم درسال مقرر گردید[19].

۸ـ برای سایر مردم به اختلاف مراتب آنها از لحاظ قرائت قرآن و سایر خصوصیات، هریك مبالغی مقرر شد که بنا به روایت واقدی حداقل آن از سیصد درهم تجاوز نمی‌کند[20].

همانطور که ملاحظه می‌کنیم لسان اخبار و روایات در تعیین مقدار عطای مقررآنقدر متشتت است که به‌جز چند مورد، بسختی می‌توان روی مبلغ معین شده، اظهار نظر قطعی کرد. زیرا غیر ازاین روایات مختلف ومتشتت، مدارك و سند دیوانی معتبر دیگری که از آن زمان باقی مانده باشد و بتواند ما را در این خصوص راهنمائی کند در دست نداریم. آنچه هست همین روایات است که با اختلاف موجود بین آنها به هیچ وجه نمی‌توان وضع عطا و مقدار دقیق آن را در زمان مورد نظر بدست آورد. تنها چیزی که به‌عنوان نتیجهٔ کلی از ذکر و بررسی این روایات می‌توان برداشت کرد اینست که:

۱ـ تمام مسلمانان چه عرب و چه غیر عرب می‌توانستند از عطا استفاده نمایند چنانکه خلیفهٔ دوم برای هرمزان ایرانی سالی دوهزار درهم و برای دهقان نهرالملك و پسر نخیر خان (نخیرگان) و خالد و جمیل دو فرزند بصبهری دهقان فلالیج و بسطام پسر نرسی دهقان بابل و

۱۳ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۳۷.
۱۴ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۷.
۱۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۳۷.
۱۶ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۴۱۲.
۱۷ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۷.
۱۸ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۳۷.
۱۹ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۴۱۳.
۲۰ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۳۸.

خُطرنیه و رفیل دهقـان عال و جفنیةالعِبادی هریك هزار درهم عطا معین کرد[۲۱] و به تمام ولات خود دستور داد، ترتیبی دهند تا تمام مسلمانان غیر عرب هم بتوانند از عطا استفاده نمایند[۲۲].

۲ـ لشکری و کشوری هردو می‌توانستند از عطا استفاده نمایند منتهی چون در ابتدا مسـلمانان درحال جهاد با کفار بودند و همه در این جهـاد شـرکت می‌کردند، اکثر مصـرف کنندگان فـیء و احتمالاً تمام آنها، به اعتباری،جزء لشکـریان به‌حسـاب می‌آمدند وهمین امرموجـب شـده که بعضیها تصور نمایند، عطا فقط به مقاتلین اختصاص داشته است؛ کمااینکـه دیوان مدینه را هم، به‌همین ملاحظه به‌عنوان یك نوع دیوان لشکری تلقی کرده‌اند[۲۳]. در صورتیکه از تصریح خلیفـهٔ دوم در روایت زیدبن اسلم و مالك‌بن اوس‌بن الحدثان، این نکته برای ما روشن شـد که حقیقـت غیر از این بود و از نظر این خلیفه تمام مسلمین در اموال فیء صاحب حـق بوده‌اند حتی اطفـال. خلیفهٔ دوم ابتدا مقرر کرده بود که فقط برای اطفـالی مقـرری منظور نمایند که غذا خـور باشـند و چون این امر موجب می‌شد مردم کودکان خود را زودتر از موعد لازم از شـیر بگیرند، شـرط غذا خوردن را حذف کرد و دستور داد، مقرری هر بچـه را که صـد درهم در سـال بود، از هنگـام تولد بپردازند[۲۴]. قول عمربن خطاب مبنی براینکه کسی نیست (از مسلمانان) مگـر آنکـه در مال فـیء حقی دارد (لیس احد الاّ لهفی هذا المال حق) نیز، دلیل صریح دیگری است برعمومیت عطا[۲۵].

۳ـ در برقراری عطا، مفید بودن گیرندهٔ آن برای جامعهٔ مسلمین، وجه ترجیحی تلقی می‌شـده است. به‌همین جهت بادیه نشینان مسلمان که کمتر در خیر و شر آنان شـرکت می‌کرده‌اند از نظر اخذعطا، دردرجـهٔ دوم اهمیت قـرار می‌گرفتند. علت راروایات همان عدم شـرکت درخیروشـر مسـلمانان و دور بودن آنهـا از اجتماع اسـلامی ذکر کرده‌اند. ابوعبید در کتاب *الاموال* تصـریح می‌کند که ترجیح شهرنشینان برسـاکنان بادیه در عطا، به آن علت نبوده اسـت که آنهـا حقـی در اموال فیء نداشته‌اند بلکه بدین معنی بوده است که آنان مانند شـهرنشینان، حـق مقـرری مرتب نداشتند ولی می‌توانستند، در صورتیکه مورد حملهٔ دشـمن قـرار می‌گرفتند و یا به بلائـی دچـار می‌شـدند و یا مشکلی در کار خـود پیدا می‌کردند که احتیاج به کمك مالی و جـانی داشـت، از پشتیبانی مسلمانان و بیت‌المال آنان برخوردار گردند[۲۶].

٤ـ حداقل عطا برای اشخاص بالغ، کمتر از دویست درهم نبوده است. گرچـه بلاذری ضـمن بیان عطای اهالی یمن و قیس ساکن شام و عراق از قول واقدی نقل می‌کند که کمتر از سـیصد درهم در عطا مبلغی وجود نداشته است[۲۷] لکن با توجه به قـول ابن‌سـعد مبنی براینکـه مقـرری

۲۱ـ همان ماخذ: ص ٤٤٤.
۲۲ـ اموال ابوعبید: ص ۲۳٦ و ۲٤٦.
۲۳ ـ همین کتاب: ص ۱۷۲.
۲٤ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤٤٥.
۲۵ـ همان ماخذ: ص ٤٤٤؛ اموال ابوعبید: ص ۲۲۳.
۲٦ـ اموال ابوعبید: ص ۲۲۷ به بعد.
۲۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤۳۸.

افرادی که به عشیره و قبیله‌ای بستگی نداشته و تنها بوده‌اند، بین دویست‌وپنجاه و سیصد درهم بوده است[۲۸] و قول یعقوبی که می‌گوید عمر برای اهل یمن چهارصد و مضر سیصد و ربیعه دویست درهم تعیین کرد[۲۹] و همچنین قول مقدسی که می‌گوید عمر برای مضر سیصد و برای ربیعه دویست‌وپنجاه درهم مقرر کرد[۳۰] و روایت طبری در مورد مقرری ردیفهای چهارم به‌بعد در لشکریان به مبلغ دویست‌وپنجاه درهم و مقرری زنان اهل قادسیه به مبلغ دویست درهم در سال[۳۱]، نمی‌توانیم ادعا کنیم که حداقل عطا همان سیصد درهمی بوده است که بلاذری از قول واقدی نقل می‌کند؛ زیرا این روایات همه صراحت دارند که کمتر از سیصد درهم نیز مقرری وجود داشته است. به‌همین جهت شاید بتوانیم با توجه به‌روایات مذکور و روایت دیگری که خود بلاذری در صفحهٔ بعد همان کتاب نقل می‌کند، مبنی براینکه برای بچّه وقتی به‌حد نوجوانی (ترعرع) می‌رسید دویست درهم و هنگامی که بالغ می‌شد بیشتر از دویست درهم مقرر می‌گردید و همچنین با توجه به حد نصابی که برای مستحقین زکات و فاصلهٔ بین فقر و غنی تعیین کرده‌اند[۳۲]، بگوئیم حداقل عطای تعیین شده در زمان عمر برای افراد بالغ مسلماً کمتر از دویست درهم نبوده است،بخصوص که یعقوبی هم تصریح دارد که عطای مقرر ربیعه و نساء اهل قادسیه دویست درهم بوده است.

۵- همانطور که ملاحظه کردیم عطای بیشتر از سه‌هزار درهم، برای افرادی تعیین شده بود که به‌علت واجد بودن شرایط و با موقعیت بخصوصی می‌توانستند از آن مقدار مقرری استفاده کنند، مانند زنان پیغمبر و افرادی که قبل و یا بعد از فتح مکه به مدینه مهاجرت کرده بودند و امثال آنها. بستگی این مقدار عطا با موقعیت و شرایط در نظر گرفته شده، موجب می‌شد که با از بین رفتن واجدین آن موقعیتها، آن مقرریها هم خود بخود از بین برود. چون با از بین رفتن زنان پیغمبر و یا شرکت کنندگان در جنگ بدر و یا مهاجرین و انصار دیگر کسی جای آنها را نمی‌گرفت، و این مقرری هم به ارث، قابل انتقال به دیگری نبود. به‌همین جهت نمی‌توانیم حداکثر عطا را، دوازده هزار درهمی که به عایشه و یا به روایتی بیست‌وپنج هزار درهمی که به عباس عموی پیغمبر داده می‌شده تصور کنیم، بلکه باید حداکثر عطا و مقرری را در خارج از آن افراد معین و شروط مشخص، یعنی در زیر سه‌هزار درهم جستوجو نمائیم.

در این خصوص دانشمند محقق آقای صالح احمد العلی، ضمن تحقیقی عالمانه چنین می‌گوید:

حداکثر عطا که (شرف‌العطا) نامیده می‌شد، تا زمان معاویه عبارت از دوهزارو پانصد

۲۸- طبقات ابن‌سعد: جلد اول، ص ۲۱۹.

۲۹- تاریخ یعقوبی: جلد دوم، ص ۱۴۳.

۳۰- مقدسی، مطهربن‌طاهر. *البدء والتاریخ*. پاریس، ۱۹۰۶-۱۸۹۹؛ جلد پنجم، ص ۱۶۸.

۳۱- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲۴۱۳.

۳۲ - همین کتاب: ص ۳۳۵ و ۳۳۶.

درهم بود ولی معـاویه به‌علت بالارفتن قیمت نقـره و در نتیجـه ازدیاد قیمت درهم، آنرا به دوهزار درهم تقلیل داد و از آن پس، در همه جـا شـرف‌العـطا، به ماخـذ دوهزاردرهم ویا معادل آن به دینار داده می‌شد[۳۳].

ایشان ماخذی که برای قسمت اول تحقیق خـود ارائـه می‌دهند عبارت اسـت از کتاب *النسب* ابن‌الکلبی، کتاب *الاشـتقاق* ابن درید، کتاب *الاصابة* ابن حجـر، کتاب *الطبقـات* ابن‌سعد، کتاب *تهـذیب تاریخ دمشـق* ابن عســاکر و برای قســمت دوم کتاب *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی و کتاب *المعمرون* سجستانی (سیستانی) را ارائه داده‌اند.

آنچه موارد ارجاع شده (به استثنای ماخـذ اولی که درسـت نبود) در این کتب دلالت دارد بدین صورت است که بعضی از افـراد، مقـرری به مبلغ دوهزاروپانصـد درهم می‌گرفته‌اند، در یکـی دو مورد آن تصریح شده اسـت که معـاویه آن را به دوهزار درهم در ســال تقلیل داده اســت. ولی متاســفانه هیچیك از این ماخــذ، صــراحتی در این ندارند که افــراد، مبالغ مذکور را به‌عنوان شرف‌العطا و یا حداکثر مقدار عطا مقرر شــده دریافــت می‌داشــته‌اند. تنهــا کتابی که عبارت شرف‌العطا را به‌کار برده طبقات ابن‌سـعد اسـت ولی نه در مقـدار ۲۵۰۰ درهم بلکـــه برای مبلغ ۲۰۰۰ درهم[۳۴]. بلاذری هم ضمن اشاره به قرارداد مسلمین با «اسـاوره» می‌گوید از جمله مواد قرارداد، استفاده آنها از شـرف‌العـطا بود، ولی آن را معین نمی‌کند[۳۵]. بنابراین بسختی می‌توانیم ادعا کنیم که مقدار ۲۵۰۰ درهم تا زمان معاویه به‌عنوان شرف‌العطا به افراد داده می‌شده و از آن پس به ۲۰۰۰ درهم تقلیل پیدا کرده است؛ زیرا با عدم اشاره به شرف‌العطا در موارد ادعا شـده، احتمال کمتر بودن شرف‌العطا و مسـتثنی بودن آن موارد، با احتمال بیشـتر بودن شـرف‌العـطا و نبودن آن موارد و مبلغ ۲۵۰۰ درهم از شرف‌العطا مسـاوی اســت و با توجــه به این تســاوی، نمی‌توانیم مبالغ ادعا شـده را به‌عنوان شـرف‌العـطا قبول کنیم و مجبوریم برای تعیین آن به‌دلیل دیگر متوسل شویم. چنانچه تصریح ابن‌سعد در *الطبقات* مبنی براینکـه عمربن عبدالعـزیز شـرف العطا را ۲۰۰۰ درهم برای مردم تعیین کرده، برای تعیین مقدار شرف‌العطا حتی قبل از عمربن عبدالعزیز، و مستثنی فرض کردن مواردی که آقای صالح احمدالعلی به آن استناد کرده‌اند کافـی نباشد، باید به این نظریه تن در دهیم که تا قبل از این خلیفه، حد معینی برای شرف‌العـطا وجـود نداشته و خلفا به موجب اختیاری که برای خود در مورد مصـرف فـیء قـائل بوده‌اند، آنچـه را که می‌خواسته‌اند به افراد می‌داده‌اند و تعیین حداکثر مقرری به‌عنوان شرف‌العطا در دوهزار درهم، از جمله اقدامات اصلاحی و تعدیلی بوده که این خلیفه در تمام کارها انجام می‌داده و سعی می‌کرده است با اقدامات خود از افراط و بی‌رویه‌گی خلفای گذشته جلوگیری کند.

۳۳ ـ احمدالعلی، دکتر صالح. *التنظیمات الاجتماعیة و الاقتصادیة فی‌البصرة فی القرن الاول الهجری*. بغداد، ۱۹۵۳: ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۳٤ـ طبقات ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ۲۵۵ و جلد ششم، ص ۱۵۱.

۳۵ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳٦٦.

۶ـ علاوه برمقرری نقدی سالانه که به درهم یا دینار پرداخت می‌شد، بدستور عمر، مقرری جنسی ماهانه هم به مردم می‌دادند. این مقرری که از آن به «ارزاق» تعبیرشده ظاهراً در هرجا از مواد غذائی محلی داده می‌شده است. البته در بعضی از روایات از گندم، روغن و سرکه نام برده شده ولی ظاهراً خصوصیتی درآن نبوده است و در هر محل از مواد غذائی معمول درآن محل، برای پرداخت مقرری جنسی استفاده می‌کرده‌اند. دلیل آن روایاتی است که از این مواد، بلفظ «طعام» که عبارت از همان مواد غذائی می‌باشد نام برده‌اند. حتی در روایتی هم که طرز اندازه‌گیری مقدار مقرری جنسی بیان شده است، لفظ طعام به‌کار رفته و این به‌خوبی نشان می‌دهد که مقرری جنسی اختصاص به نوعی مخصوص از مواد غذائی نداشته است. روایت چنین می‌گوید که عمر برای اندازه گرفتن احتیاج هرنفر به مواد غذائی در مدت یك‌ماه، دستور داد تا یك جریب از طعام را خمیر کنند و نان بپزند، آنگاه سی‌نفر را دعوت کردند تا آنرا با زیت (روغن و یا موادی که به‌عنوان قاتق به‌کار می‌رفته) به عنوان یك وعده غذا برای ناهار و همان مقدار را برای شام بخورند.چون آن مقداربرای غذای سی‌نفر کافی آمد، دستورداد ازآن پس به هرنفر در ماه دو جریب طعام به عنوان رزق بدهند[۳۶]. ظاهراً این مقدار برای همیشه ثابت نمانده است و به‌علت تغییراتی که خلفای بعدی در مقدار جریب داده‌اند، دچار نوساناتی شده است؛ چنانکه در زمان سعیدبن العاص در کوفه مقدار جریب از هشت رطل به پنج رطل تقلیل پیدا کرد[۳۷] و همین امر موجب شد که مردم از کمی جیرهٔ غذائی خود شکایت نمایند[۳۸].

۷ـ عطا، سالانه پرداخت می‌شد و عمر، اول محرم را برای تقسیم عطا معین کرده بود. او از والیهای خود می‌خواست تا در اول هر محرم، عطای مردم را بدهند[۳۹] از جمله توصیه‌هائی که به خلیفهٔ بعد از خودش کرد این بود که عطای مردم را در وقت خودش بدهد تا محتاج نشوند[۴۰]. ظاهراً خلفای بعد هم، تا آنجا که ممکن بود و اوضاع سال و موجودی بیت‌المال اجازه می‌داد سعی می‌کردند در اول هر محرم، عطای مردم را بدهند. روایت شده است که در زمان زیاد، مردم تا قبل از عاشورا، عطای خود را و قبل از رؤیت هلال هرماه مقرری جنسی خود را دریافت می‌کرده‌اند[۴۱].

البته چون قسمت اعظم درآمد بیت‌المال به درآمد خراج اراضی بخصوص اراضی سواد و جزیه و خراج اهل ذمّه بستگی داشت، قاعدتاً همیشه پرداخت عطایا در رأس موعد مقرر یعنی

۳۶ـ اموال ابوعبید: ص ۴۲۷؛ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۴۴۶.
۳۷ـ احسن‌التقاسیم مقدسی: ص ۹۸.
۳۸ـ تاریخ طبری: جلد اول. ۳۸۵.
۳۹ـ همان ماخذ: ص ۲۴۸۶.
۴۰ـ البیان و التبین جاحظ: جلد دوم ص ۴۳.
۴۱ـانساب‌الاشراف بلاذری: جلد چهارم (خطی قاهره)، ص ۷۸۸. به نقل از «التنظیمات» دکتر صالح احمدالعلی، ص ۱۳۶.

اول محرم مقدور نبوده است. مسلم است در سالهائی که تطابقی بین سالهای شمسی و قمری وجود داشته و بموقع درآمدهای حاصل از خراج مقاطعات می‌رسیده، امکان پرداخت در اول محرم موجود بوده است، ولی در سالهائی که محرم مصادف با اول بهار و خارج از وقت برداشت محصول می‌شده است، به سختی می‌توان ادعا کرد که عطایا بموقع پرداخت می‌گردیده است. استدلال بعضی از فقها برای عدم جواز حواله پرداخت دین بموقع عطا، به‌علت مشخص نبودن آن[۴۲] هم، دلیلی است که همیشه امکان نداشته است عطا در موقع تعیین شده پرداخت گردد.

گرچه سیاست خلفا ایجاب می‌کرد که حتی‌المقدور ولو با وعده هم که شده، مردم را متقاعد کنند که عطا را در موقع خودش خواهند پرداخت، زیرا این امر موجب استحکام موقعیت آنها از نظر جلب رضایت عامه بود، چنانکه یزید دوم ضمن وعده‌هائی که به‌مردم برای جلب رضایت آنها، جهت بیعت داد، یکی همین بود که عطای آنها را در رأس هرسال و ارزاق آنها را در رأس هرماه خواهد پرداخت[۴۳]. قبل از او هم معاویه در کوفه اعلام کرد عطایای مردم را بموقع خواهد پرداخت، ولی ظاهراً هیچیك نتوانستند و یا نخواستند به‌قول خود عمل کنند. فرزند معاویه یزید، بعد از او برای جلب رضایت و کسب بیعت مردم، قول داد که برخلاف پدرش که عطایای مردم را در سه قسط می‌پرداخت، او یك دفعه و بموقع خود خواهد پرداخت[۴۴].

۸ ـ هنگام اعلان جهاد اگر یکی از گیرندگان عطا از رفتن به میدان پیکار خودداری می‌کرد، مقرری او را قطع می‌کردند و از اینگونه اشخاص به «ملحق»[۴۵] تعبیر می‌نمودند. به‌همین جهت اهل عطا لازم بود که همیشه مجهز به سلاح باشند تا در موقع جنگ وارد میدان کارزار گردند[۴۶]. به‌طور مسلم وجود چنین عکس‌العملی نسبت به افرادی که از رفتن به جنگ خودداری می‌نمودند، یکی دیگر از عللی است که بعضیها عطا را به‌عنوان حقوق لشکریان تلقی و از آن به «عطا المقاتله»[۴۷] تعبیر کرده‌اند و آنرا عبارت از مخارج نگهداری لشکر دانسته‌اند. در حالیکه طبق نصوص گذشته، این موضوع روشن شد که تمام مسلمین می‌توانستند از عطا استفاده نمایند منتهی چون جهاد و دفاع از اسلام برهمه واجب بود، بنابراین اگر کسی می‌توانست این واجب را بجای آورد و اقدام نمی‌کرد، علاوه برآنکه عندالله مسئول بود و یك رکن اساسی اسلام را نادیده گرفته بود، طبعاً می‌بایستی از عواید بیت‌المال مسلمین که بقا و حیثیت آنان بدینگونه پیکارها بستگی داشت محروم تلقی گردد و شاید محرومیت از عطا تنها و یا یکی از عکس‌العملهای محسوسی بود که می‌شد نسبت به اینگونه افراد نشان داد.

۴۲ـ الام شافعی: جلد سوم، ص ٨٤ و ٨٥؛ مدونه مالك: جلد چهارم، ص ١٥٤ و ١٨٣.

۴۳ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ١٨٣٤.

۴۴ـ ذهبی، محمدبن‌احمد. *تاریخ الاسلام*. قاهره، ١٣٦٩-١٣٦٧: جلد دوم، ص ٢٦٧.

۴۵ـ التنظیمات دکتر صالح احمدالعلی: ص ١٣٨، پاورقی۵.

۴۶ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ٩٠٢؛ طبقات ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ٢٥٨؛ فتوح البلدان بلاذری: ص ٤٤٥.

۴۷ـ التنظیمات دکتر صالح احمدالعلی: ص ١٤٣.

۹- برقراری عطا بخصوص درزمان امویان که بیت‌المال، به صورت یك صندوق خانوادگی درآمده بود و خلیفه به میل و دلخواه خود، آن را خرج می‌کرد، وسیله‌ای بود برای جلب بیعت و رضایت مردم؛ کمااینکه قطع آن نیز یکی از راه‌های ارعاب و عقوبت افرادی به‌شمار می‌آمد که می‌خواستند از فرمان خلیفه یا عمال او سرپیچی نمایند. به‌طور مسلم افراد محتاج و یا کسانیکه مایل بودند، از این درآمد بی‌دردسر استفاده نمایند و یا مقرری خود را بالا ببرند، بخصوص موقعی که وضع اقتصادی مردم به‌علت سیاستهای غلط بعضی از خلفا و یا عمال آنها رو به بدی می‌نهاد کم نبودند. عطا بهترین وسیله‌ای بود که خلفا با آن می‌توانستند به این نقاط ضعف افراد دست یابند و موجبات استحکام دولت خود و انقیاد مردم را فراهم نمایند. معاویه ابتدا، عطای قبایل یمنی را زیاد کرد ولی هنگامی که از نفوذ آنها بیمناك شد برای ایجاد موازنه قبایل قیسی رقیب آنها را هم با آنان در عطا مساوی گرداند[48]. زیاد وقتی که به ولایت بصره منصوب شد برای استحکام موقعیت حکومت خود، عطای اهالی را زیاد کرد ولی پس از پابرجا شدن حکومتش، هنگامی که مورد تعرض خوارج قرار گرفت دید مردم درصدد مقابله با آنها نیستند، آنها را به قطع عطا تهدید کرد[49]. مغیرةبن شعبه یکی دیگر از عمال معاویه با تهدید به قطع عطا و ارزاق، توانست اهالی کوفه را به زانو درآورد و وادار به انقیاد نماید[50]. درنامه‌هائی که اهالی کوفه به حسین‌بن علی بن ابی‌طالب(ع) می‌نوشتند، همه از این شکایت می‌کردند که یزیدبن معاویه عطا را فقط به اغنیا و اطرافیان خود می‌دهد[51]. برای مقابله با خوارج در فارس مصعب بن زبیر به نمایندهٔ خود عمر بن‌عبیدالله اجازه داده بود که علاوه بر مواد غذایی که ماهانه می‌داد عطای سالانهٔ آنها را نیز دوبرابر نماید[52].

هنگامی که ابن زبیر به عراق آمد برای جلب رضایت مردم، دو عطا، یکی در زمستان و دیگری در تابستان مقرر کرد[53]. لکن حجاج که روی کار آمد، عطا را به وضع اول برگرداند و حتی تصمیم گرفت، صد درهم از آن را نیز کم کند ولی قیام عبدالله بن الجارود[54] در بصره و احتیاج به تحبیب مردم برای مقابله با این قیام، او را از اجرای این تصمیم منصرف کرد[55]. اما چیزی نگذشت که به خاطر تنبیه مردم عراق به‌علت حمایت از ابن اشعث عطای آنها را یا قطع کرد و یا کم نمود[56].

تمام این وقایع و حوادث به‌خوبی نشان می‌دهدکه عطا و بیت‌المال چگونه در دست خلفای

۴۸- تاریخ‌الدوله العربیه ولهوزن: ص ٦٥.
۴۹- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۹۱.
۵۰- اغانی ابوالفرج: جلد شانزدهم، ص ۲.
۵۱- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۲۳۴.
۵۲- همان ماخذ: ص ۷۵۵.
۵۳- انساب بلاذری: جلد پنجم، ص ۲۸۰.
۵۴- تاریخ طبری: جلد دوم، ص ۸۷۴.
۵۶- همان ماخذ: ص ۱۳۳.

اموی به‌عنوان وسیله‌ای برای تقویت و استحکام حکومت و تضعیف جبهه‌های مخالف به‌کار می‌رفته است.

۱۰ـ استخراج رقم قطعی عطائی که به مردم می‌داده‌اند بخصوص نسبت به مکانها و زمانهای مختلف، تصور نمی‌شود امکان داشته باشد زیرا:

اولاً، کمتر مأخذی به ضبط اینگونه ارقام توجه نموده و به ندرت متعرض رقم مصرفی اموال فیء و عطای داده شده گردیده است.

ثانیاً، اختلاف روایات در مقدار عطای افراد، از یک‌طرف و اختلاف آنها نسبت به تعداد گیرندگان که خودبه‌خود مؤثر در پائین و یا بالا بردن رقم مصرفی می‌شود. از طرف دیگر، به‌کلی راه استخراج، نه تنها رقم قطعی بلکه رقم نزدیك به آن را نیز مسدود کرده است. گرچه در بعضی از مآخذ اشاره به مقدار عطای مثلاً بصره شده است لکن ارقام داده شده چه در مقدار مصرف و چه تعداد گیرندگان بقدری مبالغه‌آمیز است که اصولاً نمی‌تواند با رقم کلیه درآمد سواد که تا اندازه‌ای از نظر مأخذ روشن است، تطبیق داشته باشد. بلاذری در *انساب الاشراف* روایت می‌کند که عطا گیرندگان بصره و خانواده‌هایشان در زمان عبیدالله‌بن زیاد بالغ بر دویست هزار نفر بوده است[٥٧]. چنانکه برای هر نفر از آنان حداقل عطا یعنی دویست درهم در نظر بگیریم، جمع آن به مبلغی در حدود چهل میلیون درهم سر می‌زند در صورتیکه اقلیت قابل توجهی از آنها، از حداکثر یعنی دوهزار درهم در سال استفاده می‌کرده‌اند و بعضی از مآخذ تعداد آنها را تنها در بصره پنج هزار نفر ذکر می‌کند[٥٨]؛ اگر این تعداد درست باشد مقدار عطای آنان به مبلغی در حدود ده میلیون درهم در سال بالغ می‌گردد و جمع کل مقدار عطای بصره، مبلغی در حدود پنجاه میلیون درهم را تشکیل می‌دهد. این مبلغ در صورتی است که غیر از این پنج هزار نفر، افراد دیگر فقط از دویست درهم عطا استفاده می‌کرده‌اند، در حالیکه دسته‌های دیگری هم بوده‌اند که از مبالغی مانند سیصد[٥٩]، چهارصد[٦٠]، پانصد[٦١]، هفتصد[٦٢]، هزار[٦٣] و هزاروپانصد[٦٤] درهم هم استفاده می‌کرده‌اند که رویهمرفته به اضافهٔ مبالغ ذکر شده، مبلغی را که حداقل آن نمی‌توانسته است از

٥٧ـ انساب بلاذری: جلد چهارم، قسمت دوم، ص ١١٦.

٥٨ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ٢٥٤٠.

٥٩ـ همان ماخذ: جلد دوم، ص ٧٨؛ انساب بلاذری. جلد پنجم، ص ٣٥٨.

٦٠ـانساب بلاذری: جلد پنجم، ص ٣٥٨؛ اغانی ابوالفرج: جلد سوم، ص ١٠١؛ عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه: جلد دوم، ص ٤٤.

٦١ـ تاریخ طبری: جلد دوم، ص ٧٨.

٦٢ـانساب بلاذری: جلد دوم، ص ٣٥٨؛ اغانی ابوالفرج: جلد سوم، ص ١٠١؛ عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه: جلد دوم، ص ٤٤.

٦٣ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ٢٤١٣ و ٢٥٦٣.

٦٤ـ طبقات ابن‌سعد: جلد سوم، قسمت اول، ص ١١٣ و جلد پنجم، ص ٢٥٨ و جلد ششم، ص ٢١٩.

شصت میلیون درهم کمتر باشد تشکیل می‌داده است. و این همان مبلغی است که مسعودی درمروج *الذهب* از آن یاد می‌کند[۶۵].

چنانچه مخارج عطا گیرندگان کوفه را که طبق روایت بلاذری، مانند درآمدش قاعدتاً باید دو سوم مخارج بصره بوده باشد[۶۶]، به‌آن اضافه کنیم، سربه مبلغی در حدود صد میلیون درهم می‌زند که فقط به گیرندگان عطاء در بصره و کوفه می‌داده‌اند.

مقایسهٔ این مبلغ با جمع درآمد سواد عراق که به اختلاف بین صد، صدوبیست تا صدوسی میلیون درهم نقل شده است، با توجه به دیگر مخارج خلفا و دربار آنها و عطای شهرهای دیگر اصولاً قابل تطبیق نمی‌باشد، مگر آنکه بگوئیم به اعتبار مرکزیت این دو شهر، تمام گیرندگان عطا در ناحیهٔ سواد، در دیوانهای این دو شهر ثبت نام می‌کردند که در این صورت باید گفت، سهمی نصیب بیت‌المال مرکزی نمی‌گردیده یا اگر چیزی به مرکز می‌فرستاده‌اند فوق‌العاده ناچیز بوده است. متن روایت یاد شده را آقای دکتر صالح احمد العلی در کتاب خود آورده که برابر آن[۶۷]درآمد بصره در زمان زیادبن ابیه شصت میلیون درهم بوده است. سی‌وشش میلیون درهم از آن صرف عطای مقاتله و شانزده میلیون به مصرف عطای خانوادهٔ آنها می‌رسیده است. هزینهٔ حاکم و دربار او دو میلیون درهم بوده است و برای هزینه‌های احتمالی دیگر هم دو میلیون درهم در نظر گرفته بوده‌اند. دو ثلث چهار میلیون باقیمانده را نیز به بیت‌المال مرکزی می‌فرستاده‌اند.

طبق عبارت ذیل همین روایت، درآمد کوفه نیز معادل دو ثلث درآمد بصره بوده است که قاعدتاً مخارج محلی و سهم بیت‌المال مرکزی هم به همان نسبت باید بوده باشد ولی در پایان روایت تصریح شده است که عبیدالله‌بن زیاد شش میلیون درهم برای معاویه می‌فرستاده که این نشانه آنست که رقم کلی درآمد مخارج نمی‌تواند با ارقام داده شده در روایات در مورد عطای مقاتله تطبیق کند.

۶۵ـ مروج‌الذهب مسعودی: جلد سوم، ص ۸۴.

۶۶ـ التنظیمات دکتر صالح احمدالعلی. ص ۱۵۰.

۶۷ـمتن روایت منقوله بدین قرار است: عن مسلمةبن محارب «ان زیاداً کان یجبی من کور البصرة ستین الف الف، فیعطی المقاتلة من ذلك ستة و ثلاثین الف الف، و یعطی الذریة ستة عشر الف الف، و ینفق نفقات السلطان الفی الف، و یجعل من بین‌المال للبوایق و والنوائب الفی الف، و یحمل‌الی معاویة ثلثی الاربعه آلاف الف، لان جبایة الکوفه ثلثی جبایة البصره. و حمل عبیدالله‌بن زیاد الی معاویة ستة آلاف الف درهم فقال اللهم ارض عن ابن‌اخی.

فصل دوازدهم

اقطاع

یکی دیگر از موارد و یا به عبارت بهتر، از طرق به مصرف رساندن اموال فیء در مورد اراضی و اموال غیر منقول که تقریباً از زمان پیغمبر مورد عمل قرار گرفت و بعدیها هم از آن پیروی کردند، بخشیدن و یا واگذاری قطعاتی از اراضی بود به اشخاص، که از اراضی به «قطایع» و از نفس عمل به «اقطاع» تعبیر شده است.

بطوری که از تقسیمات فقها و نحوهٔ استناد آنها به روایات وارده در این خصوص استفاده می‌شود، این واگذاری که از طرف پیغمبر و یا خلفا، به منظور آبادانی انجام می‌گرفته[1]، در اراضی موات بیشتر به‌صورت اقطاع تملیك و در اراضی آباد و عامر، اغلب به‌صورت اقطاع استغلال تحقق می‌پذیرفته است. به‌همین جهت تصور می‌شود قبل از پرداختن به‌توضیح این دو نوع اقطاع، شاید بهتر و بلکه لازم باشد، ابتدا، روایات وارده در این خصوص را مورد بررسی قرار دهیم و آنگاه به تقسیمات فقها اشاره کنیم تا ضمن اطلاع از سابقه تاریخی امر، به‌کیفیت استناد فقها در به‌وجود آوردن این تقسیمات نیز آشنا شویم. روایات وارده در این خصوص را می‌توانیم به چهار دستهٔ زیر تقسیم کنیم:

دستهٔ اول، روایات حاکی از اقطاعات پیغمبر که شامل یازده روایت زیر می‌باشد:

روایت اول، روایتی است که هُشیم از یونس و او از ابن سیرین نقل کرده است که پیغمبر زمینی را به یکی از انصار به‌نام سلیط اقطاع نمود، ولی سلیط بعد از مدتی، به‌علت آنکه پرداختن به‌آن زمین، او را از حضور پیغمبر محروم می‌کرد، آنرا به پیغمبر پس داد و پیغمبر، طبق تقاضای زبیربن العوام، آن زمین را به او اقطاع کرد[2].

۱ـ خراج ابویوسف: ص ٦٢.

۲ـ اموال ابوعبید: ص ۲۷۲.

روایت دوم، روایتی است که هشام بن عروة از پدرش نقل کرده، مبنی براینکه پیغمبر زمینی را در خیبر که مشجر هم بوده به زبیر اقطاع کرد[3].

روایت سوم،روایتی است که ابی‌داود نقل می‌کند به این صورت، که پیغمبر، به زبیربن العوام زمینی را اقطاع کرد و حدود آنرا محلی تعیین نمود که اسب زبیر پس از یك دواندن، خودبه‌خود در آن محل بایستد.پس از آن، در این حد هم تجدید نظر نمود و اجازه داد، زبیر از محل ایستادن اسب تیری پرتاب کند و محل سقوط تیر، منتهی‌الیه زمین اقطاعی او باشد[4].

روایت چهارم،روایتی است که از بلال بن الحارث‌المزنی نقل شده مبنی براینکه پیغمبر، تمام «عقیق» را به او اقطاع کرد[5]

روایت پنجم،روایتی است که ابی داود، از دو طریق نقل کرده مبنی براینکه پیغمبر، معادن قبلیه و تمام اراضی قابل زرع قدس را به بلال بن حارث‌المزنی اقطاع نمود و در ذیل روایت، تصریح می‌کند که در اقطاع مذکور هیچگونه حقی از مسلمین به نفع بلال تضییع نشده است[6].

روایت ششم،روایتی است که عدی‌بن حاتم نقل می‌کند مبنی براینکه پیغمبر زمینی را در یمانه بهفرات‌بن حیان العجلی اعطا کرد. طبق نوشتهٔ ابن اثیر در *اسدالغابه* درآمد این زمین،در حدود چهار هزار (ظاهراً درهم) بوده است[7].

روایت هفتم، روایتی است حاکی از آنکه، ابوثعلبةالخشنی از پیغمبر خواست، زمینی را که در آن هنگام جزء متصرفات رومیان بود به او اقطاع کند و در این خصوص به او نوشته‌ای بدهد تا اگر فتح شد و به‌دست مسلمین افتاد، سندی براین واگذاری داشته باشد و پیغمبر چنین کرد[8].

روایت هشتم، روایتی است که حجاج‌بن جریح از عکرمه نقل می‌کند که تمیم‌داری پس از قبول اسلام،از پیغمبر خواست پس از فتح شام، محلی را که موطن او بود به او بدهد. پیغمبر قبول کرد و نوشته‌ای دائر براین امر باو داد. پس از فتح شام، در زمان عمر،تمیم تقاضای خود را بر خلیفه عرضه کرد و خلیفه هم چون خود یکی از گواهان براین امر بود،محل مورد نظر را به تمیم داد. این روایت از طریق سعیدبن عفیر و او از ضمرة بن ربیعه و او از سماعه نیز نقل شده است، با این فرق که در این طریق، سه محل را هم یعنی عینون، فلانه و محلی که در آن قبر ابراهیم و اسحاق و یعقوب واقع است، به‌عنوان محلهای مورد تقاضای تمیم ذکر می‌کند[9].

روایت نهم، روایتی است که‌اسماعیل بن‌عیاض از عمربن یحیی بن قیس‌المازنی و او از

۳- همان ماخذ: ص ۲۷۳؛ خراج ابویوسف: ص ٦١؛ صحیح بخاری: جلد چهارم، ص ۹۵ و جلد هفتم، ص ۳۵.

٤- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱٦۸؛ سنن ابوداود: جلد سوم ص ۲٤۰.

۵- اموال ابوعبید: ص ۲۷۳؛ خراج ابویوسف: ص ٦١؛ معجم‌البلدان یاقوت: جلد سوم، ص ۷۰۱.

٦-اموال ابوعبید: ص ۲۷۳؛ حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله. *المستدرك*. هند، ۱۳۳٤ هجری: جلد سوم، ص ۵۱۷.

۷- اموال ابوعبید: ص ۲۷٤؛ اسدالغابه ابن‌اثیر: جلد چهارم، ص ۱۷۵.

۸- اموال ابوعبید: ص ۲۷٤.

۹- همان ماخذ: ص ۲۷٤ و ۲۷۵.

پدرش نقل کرده، مبنی براینکه ابیض‌بن حمال المازنی، از پیغمبر تقاضای اقطاع معدن نمکی را در مأرب کرد و پیغمبر هم پذیرفت ولی پس از آنکه (اقرع‌بن حابس و یا عباس‌بن مرداس) ارزش آنرا به پیغمبر گوشزد کردند پیغمبر از اقطاع مذکور صرفنظر نمود[۱۰].

روایت دهم،ابن‌ابی‌نجیح از عمرو بن ابی‌شعیب و او از پدرش نقل کرده است که رسول خدا، زمینی به‌افراد قبایل مزینه و جهینه اقطاع کرد که آنها آنرا آباد نکردند. ولی در زمان خلیفهٔ دوم، هنگامی که دیگران آنرا به‌صورت زمین آبادی درآوردند، افراد دو قبیله مذکور علیه آنها به خلیفه دوم شکایت بردند و از او خواستند که زمین اقطاعیشان را به آنها برگرداند. خلیفه گفت اگر این اقطاع به‌وسیلهٔ ابوبکر انجام گرفته بود و ظرف سه سال آباد نمی‌کردید غیر ممکن بود آنرا به شما برگردانم زیرا حق آباد کنندگان برشما مقدم است، ولی چه کنم که اقطاع مذکور به‌وسیلهٔ پیغمبر انجام شده و هیچگونه تغییری در آن نمی‌توانم بدهم و چاره‌ای ندارم جز آنکه آنرا به شما برگردانم[۱۱]

روایت یازدهم،حسن‌بن صالح از جعفربن محمد نقل می‌کند که پیغمبر چاه قیس و شجره را به علی‌بن ابی طالب اعطاء کرد[۱۲].

دسته دوم، روایات حاکی از اقطاعات ابوبکر که شامل دو روایت زیر می‌باشد:

روایت اول، روایتی است که معاذبن معاذ و ازهرالسمّان ، هردو از طریق ابن عون نقل کرده‌اند که ابوبکر در حضور جمعی از جمله عمربن الخطاب، زمینی را به طلحةبن عبیدالله اقطاع کرد ونوشته‌ای هم‌به اودائر براین امرداد.طلحة که برای محکم‌کاری می‌خواست نوشتهٔ مذکور را به امضای عمر برساند، به او مراجعه کرد ولی عمر از انجام خواستهٔ طلحة به‌دلیل آنکه دیگران هم در آن زمین حق دارند خودداری کرد. با اینکه طلحة از این خودداری به خلیفه شکایت کرد و گفت نمی‌دانم تو خلیفه هستی یا عمر، لیکن تلاش او به‌جائی نرسید، زیرا ابوبکر مایل نبود خلاف نظر عمر عملی انجام دهد[۱۳].

روایت دوم، روایتی است که هشام بن اسماعیل دمشقی از محمدبن شعیب‌بن شاپور و او از عبدالرحمن‌بن‌یزید نقل کرده است که‌ابوبکرقطعه زمینی رابه عیینةبن حسن اقطاع نمودونوشته‌ای هم دایر براین امر به او داد. طلحة و دیگران که از نظر عمر در بارهٔ اینگونه اقطاع دادنهای ابوبکر اطلاع داشتند، به عیینة گفتند عمر از امضای این نوشته خودداری خواهد کرد. همین طور هم شد و وقتی که عیینة به عمر مراجعه کرد و نوشته را نشان داد، عمر نوشته را پاره کرد و ابوبکر هم علی‌رغم درخواست عیینة به‌دلیل آنکه نمی‌خواهد خلاف نظر عمر رفتار کند از تجدید آن

۱۰ـ همان ماخذ: ۲۷۵ و ۲۷۶.
۱۱ـ خراج ابویوسف: ص ۶۱.
۱۲ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ۷۸.
۱۳ـ اموال ابوعبید: ص ۲۷۶.

سرباز زد[۱٤].

دسته سوم، روایات حاکی از اقطاعات عمر که شامل چهار روایت زیر است:

روایت اول، روایتی است که ابومعاویه از شیبانی و او از محمدبن عبیدالله ثقفی نقل می‌کند که مردی از اهالی بصره، از عمر تقاضا نمود، زمینی را به او اقطاع نماید و اضافه کرد که زمین مذکور هیچگونه ارتباطی با اراضی خراجی ندارد و اقطاع آن متضمن هیچگونه ضرری برای دیگر مسلمانان نخواهد بود. عمر بهوالی خود ابوموسی اشعری نوشت، اگر وضع زمین همانطوری است که آن مرد ادعا می‌کند آنرا به او اقطاع کن[۱۵].

روایت دوم،روایتی است که عبادبن العوام از عوف‌بن ابی‌جمیله نقل کرده مبنی براینکه او، نامه‌ای از عمربن الخطاب به ابوموسی اشعری بدین مضمون دیده است:

نافع اباعبدالله، از من خواسته است زمینی را در ساحل دجله به او بدهم اکنون ملاحظه کن، اگر زمین مذکور از اراضی جزیه و یا از اراضیی که از آب جزیه مشروب می‌گردند نیست به او اقطاع کن[۱٦].

روایت سوم، عبدالله‌بن ابی مریم از عطیة بن قیس نقل می‌کند که عمر، طبق تقاضای عده‌ای، زمینی را در حوالی دمشق برای مربط خیل (محل نگهداری و آماده کردن اسبها) به آنها داد؛ ولی آنها چون از زمین استفاده زراعی نمودند، خلیفه علاوه برغرامت، زمین را نیز از آنان پس گرفت[۱۷].

روایت چهارم، یحیی‌بن آدم از حسن و او از عبدالله بن حسن نقل می‌کند که علی‌بن ابی طالب از عمر خواست که «ینبع» را به او اقطاع کند و عمر قبول کرد[۱۸].

دسته چهارم،روایات حاکی ازاقطاعات عثمان که شامل سه‌روایت زیرمی‌باشد:

روایت اول، روایتی است که قبیصه از سفیان و او از ابراهیم بن مهاجر و او از موسی‌بن طلحة نقل کرده است که عثمان به پنج تن از صحابه پیغمبر یعنی زبیر، سعد، ابن مسعود، اسامة‌بن زید، و خبّاب‌بن الارث قطایعی داد[۱۹]. یحیی‌بن آدم نیز نظیر همین روایت را از طریق قیس بن ربیع و ابراهیم بن مهاجر و موسی‌بن طلحة نقل می‌کند، با این تفاوت که در روایت یحیی اقطاع کننده خلیفه دوم ذکر شده است نه عثمان[۲۰].

۱٤- همان ماخذ: ص ۲۷٦ و ۲۷۷.
۱۵- همان ماخذ: ص ۲۷۷.
۱٦- همان ماخذ: ص ۲۷۷؛ خراج یحیی: ص ۷۸؛ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۲٤۵.
۱۷- اموال ابوعبید: ص ۲۸۳.
۱۸- خراج یحیی: ص ۷۸.
۱۹- اموال ابوعبید: ص ۲۷۸.
۲۰- خراج یحیی‌بن آدم: ص ۷۸.

روایت دوم، روایتی است که اعمش از ابراهیم‌بن مهاجر و او از موسی‌بن طلحة نقل کرده است که عثمان به عبدالله‌بن مسعود در «نهرین» و به عماربن یاسر در قریهٔ استینیا و به خبّاب در صنعا و به سعدبن مالك در قریهٔ هرمزان اقطاعاتی داد[21].

روایت سوم، شریك‌بن عبدالله از جابر و او از عامر نقل کرده است که «هیچ‌کس از پیغمبر گرفته تا ابوبکر و عمر، اراضی را به کسی به‌اقطاع ندادند و اولین کسی که اراضی را به اقطاع داد و آنها را فروخت عثمان خلیفه سوم بود. این روایت از اسرائیل و جابر نیز نقل شده است باتفاوت اینکه در روایت اسرائیل، علی‌بن ابی طالب را هم در ردیف پیغمبر، ابوبکر و عمر که هیچگونه اراضی را به اقطاع نداده‌اند ذکر کرده است[22].

ظاهراً تذکر عمربن خطاب، به حقوق سایر مسلمین، در اراضی اقطاع شده از طرف خلیفهٔ اول در روایتهای اول و دوم از دستهٔ دوم موجب شده است که:

اولاً ـ فقهاء، اقطاع به‌صورت تملیك رافقط در صورتی مجاز تلقی نمایند که زمین مورد اقطاع، اراضی موات (که به‌عقیدهٔ بعضی از فقها به موجب روایت «عادی‌الارض‌لله‌و لرسوله، ثم هی‌لکم منی»[23]اختیار آن به‌دست امام خواهد بود) یا ملك شخصی و یا در حکم ملك شخص خلیفه یا امام باشد.

ثانیاً ـ درصدد برآیند که اقطاعات داده شده از طرف پیغمبر و خلفای راشدین را نیز که ظاهراً اغلب به‌صورت اقطاع تملیك انجام می‌شده است، به این صورت توجیه کنند که اراضی اقطاعی، یا اراضی موات و بی‌صاحب و یا اراضی خالصه وصفایا و سهم‌الخمس بوده است که در هر دو صورت دست پیغمبر و خلفای بعدی در مصرف آن کاملاً باز بوده و می‌توانستد هرگونه که مایل بودند و صلاح می‌دانستندمانند ملك شخصی خود در آن تصرف نمایند.

ابوعبید در طریق این توجیه چنین می‌گوید[24]:

۱ـ سیاق روایت اول از دستهٔ اول به‌خوبی نشان می‌دهد که مورد اقطاع، در اقطاع پیغمبر به زبیر از اراضی مواتی بوده است که ابتدا پیغمبر آنرا به سلیط اقطاع داد و او آنرا آباد نمود، ولی چون مایل به نگهداری آن نبود، آنرا با طیب خاطر به پیغمبر واگذار کرد و پیغمبر هم به نوبهٔ خود آنرا به زبیر واگذار نمود.

۲ـ روایت دوم از دستهٔ مذکور را ابوعبید چنین توجیه میکند که زمین اقطاعی پیغمبر به زبیر (که مشجر و آباد بوده) از جملهٔ اراضی خیبر بوده است که پیغمبر آنرا به‌عنوان صفایاو یا سهم‌الخمس برای خود انتخاب کرده بوده است.

۳ـ اقطاعات پیغمبر را در مورد اراضی و قراء آبادی که هنگام اقطاع جزء بلاد مسلمین نبوده

۲۱ـ خراج ابویوسف: ص ٦٣.
۲۲ـ خراج یحیی‌بن آدم: ص ۷۹.
۲۳ ـ اموال ابوعبید: ص ۲۷۳؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ١٦٨.
۲٤ـ اموال ابوعبید: ص ۲۷۸ به بعد.

است به این صورت توجیه می‌کند که پیغمبر، سهم غنیمت اینگونه افراد را، طبق تقاضای آنان قبلاً تعیین می‌کرده است و در حقیقت آنان پس از فتح، مالك سهم غنیمتی خود می‌شده‌اند که قبلاً طبق تقاضای شخصی و تصویب پیغمبر معین شده بوده است؛ نظیر اقطاع پیغمبر به ابوثعلبه الخشنی در روایت هفتم و به تمیمداری در روایت هشتم از دسته مذکور. به‌همین جهت هنگام فتح اگر بلاد مورد نظر، به صلح فتح می‌شد، مورد اقطاع را از قرارداد مصالحه خارج می‌کردند، همانطور که خالدبن ولید موقع فتح حیره، رعایت اقطاع یکی از افراد بنی‌شیبان را نمود و محل مورد نظر او را که از پیغمبر به اقطاع گرفته بود جزء قرارداد صلح به حساب نیاورد[۲۵]. و نیز نظیر اقطاع ربع اراضی سواد از طرف عمر به قبیلهٔ بجیله قبل از فتح آن، که طبق روایت قیس‌بن ابی حازم دو یا سه سال هم پس از فتح آنرا در تصرف داشتند؛ منتهی چون سیاست عمر در مورد اراضی مفتوحه، پس از فتح سواد تغییر نمود، سعی کرد در مقابل پولی که به افراد قبیلهٔ مذکور می‌دهد، آنها را وادار کند تا از حق اقطاعی خود صرف نظر نمایند[۲۶].

٤ـ عقیق (یعنی محلی که پیغمبر آنرا در روایت چهارم از دستهٔ اول به بلال بن حارث اقطاع کرد) از جمله زمینهائی بود که اهالی مدینه، آن را به علت نداشتن آب در اختیار پیغمبر گذاشتند تا به هر مصرف می‌خواهد برساند و اقطاع پیغمبر در این مورد در حقیقت اقطاعی از اموال شخصی خود او بود[۲۷].

٥ـ باقی می‌ماند دو مورد از اقطاعات پیغمبر، یکی اقطاع زمینی در یمامه به فرات‌بن حیان در روایت ششم، و دیگری اقطاع معدن نمك مأرب به ابیض‌بن حمال در روایت نهم که باید بگوئیم در مورد اقطاع به فرات، زمین از اراضی موات بوده است و در مورد اقطاع به ابیض، پیغمبر ابتدا آن را معدنی ناچیز تصور می‌کرده است، امّا پس از آنکه متوجه می‌شود که مورد اقطاع از معادن مهم و مورد استفاده عموم است از اقطاع صرفنظر نموده انرا برمی‌گرداند.

ظاهراً طبق نظر ابوعبید، تمام اقطاعاتی که ابوبکر، عمر و عثمان داده‌اند با اصل مورد نظر فقها تطبیق می‌کرده است؛ یعنی مورد اقطاع یا اراضی موات و یا از اراضیی بوده است که خلیفه صلاحیت هرگونه تصرف را در آنها داشته است؛ مانند صفایا و یا اراضی سهم‌الخمس. به‌همین جهت هم از امتناع خلیفهٔ دوم در امضای اقطاعات خلیفهٔ اول تعجب می‌کند و برای این امتناع جز موقعیتهای استثنائی، هیچگونه محمل دیگری نمی‌تواند در نظر بگیرد، بخصوص که خلیفهٔ دوم در زمان خلافت خود، قطایع زیادی به افراد به اقطاع داده است[۲۸].

گرچه ابوعبید در اینجا به اقطاعات عمر اشاره می‌کند ولی جز سه روایت اول از روایات دستهٔ سوم روایت دیگری دائر به اقطاع عمر نقل نمی‌کند که در دو روایت اول آن هم تصریح شده که

۲۵ـ همان ماخذ: ص ۱۸۳؛ احکام‌السلطانیه ماوردی، ص ۱۷۰.

۲٦ـ اموال ابوعبید: ص ٦١؛ خراج یحیی‌بن آدم: ص ٤٥.

۲۷ـ اموال ابوعبید: ص ۲۸۳.

۲۸ـ همان ماخذ: ص ۲۸۲.

مورد اقطاع از مواردی بوده که هیچگونه استکاکی با منافع سایر مسلمین نداشته است و این بدان معنی است که اراضی مذکور از اراضی موات بوده است. بعلاوه طبع سختگیر این خلیفه هم نسبت به امور مالی مسلمین، اجازه می‌دهد که در ادعای ابوعبید، بدون ارائه موردی که نشان دهد اقطاع خلیفهٔ دوم از صفایا بوده است تردید کنیم؛ بخصوص که استدلال و اشارهٔ این خلیفه به حقوق دیگر مسلمین، جهت امتناع از امضای اقطاعات خلیفه اول نیز خود دلیلی می‌تواند باشد براینکه اقطاعات او از اراضی موات، که هیچگونه استکاکی با حقوق دیگر مسلمین نداشت، تجاوز نمی‌کرده است.

برخلاف خلیفه دوم، خلیفهٔ سوم (همانطوری که گذشت) نسبت به اموال عمومی سختگیر نبود و طبق روایت، صلاح ادارهٔ صفایا را در این می‌دید که آنها را جهت آبادانی بیشتر، به مسلمین واگذار نماید. گرچه از عبارت روایت می‌توان استفاده کرد که این واگذاری به‌صورت اقطاع تملیك نبوده است، ولی ظاهراً همین واگذاری موجب شد که اراضی به اقطاع داده شده در دست افراد و خانوادهٔ آنها، برای همیشه باقی بماند؛ بخصوص که بعد از خلفای راشدین، روش امویان که خود هریك از این راه صاحب اموال زیادی شده بودند با این امر موافق بود و طبق بعضی از روایات، فتنهٔ ابن اشعث در سال ۸۲ و جنگ جماجم هم سبب شد که اراضی اقطاعی به‌صورت املاك خانوادگی درآید. زیرا در این جنگ اوراق دواوین دچار حریق شد و در نتیجه هرکس مالك زمینی گردید که تحت تصرف داشت[۲۹].

معاویه، سرسلسلهٔ این خاندان، اولین کسی بود که از راه قطایعی که از خلیفه سوم گرفت، املاك زیادی بهم زد و آنرا به‌صورت ثروت و املاك خانوادگی برای خاندان خود به ارث گذارد. هنگامیکه معاویه والی شام بود فقط سالی هزار درهم مقرری داشت و علی‌رغم تلاش فراوان نتوانست آنرا در زمان خلیفه دوم زیاد کند، ولی در زمان عثمان به بهانه جبران کمبود مخارج، درخواست اقطاع اراضی زیادی در شام نمود و خلیفه هم قبول کرد[۳۰]. این اراضی با اینکه ظاهراً، به‌عنوان اقطاع تملیك، به او واگذار نشده بود ولی او از آنها به‌عنوان ملك شخصی استفاده می‌کرد بخصوص پس از بدست گرفتن خلافت که خود را مالك الرقاب تمام اموال مسلمین می‌دانست. او علاوه برآنکه املاك زیادی به‌خود و خانواده‌اش اختصاص داد، در زمان حیات خود، به‌عنوان خلیفه، قطایع زیادی نیز به بنی‌امیه اقطاع کرد که تمام آنها بعدها به صورت املاك شخصی و خانوادگی، به‌خانواده‌هایشان منتقل شد. از جمله این املاك فدك بود که معاویه در زمان حیات خود آنرا به مروان بن الحکم اقطاع کرد و او هم به پسرانش عبدالملك و عبدالعزیز بخشید و پس از آنها، به فرزندان آن دو، یعنی ولید و سلیمان و عمر انتقال یافت؛ همانطوریکه قبلاً گذشت ولید و سلیمان سهم خود را به عمر بخشیدند و عمر هم پس از رسیدن به مقام

۲۹ـ همان ماخذ: ص ۲۸۳؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۷۰.

۳۰ـ تاریخ تمدن جرجی‌زیدان: جلد دوم، ص ۱۹.

خلافت، در صدد برآمد آنرا که به تعبیر خودش محبوبترین املاکش بود، به بیت‌المال برگرداند؛ زیرا عقیده داشت اینگونه املاك باید به مصارفی برسد که در زمان پیغمبر و خلفای راشدین به مصرف می‌رسیده است[۳۱].

عمل این خلیفه در استرداد فدك که از طریق پدرانش به ملکیت شخصی او درآمده بود، بخوبی نشان می‌دهد که احراق دواوین، تنها عامل مهم برای از بین بردن اسناد قطایع نبوده است، بلکه قبل از آن هم، خلفا و افراد خانوادهٔ بنی‌امیه، علناً و بدون پروا، در تملك اراضی اقطاعی اقدام می‌کرده‌اند. ظاهراً همین بی‌بندوباری خلفای بنی‌امیه در مورد قطایع، که به‌طور مسلم به زمان عباسیها هم سرایت کرده بود، سبب شده است که فقها، علی‌رغم فشار حکومتها، جهت روشن کردن حکم شرعی، به تشریح و توضیح انواع اقطاع بپردازند و احکام آنرا جزء به جزء بیان نمایند که نمونه کامل آنرا می‌توانیم در کتاب *الاحکام‌السلطانیهٔ* ماوردی مشاهده نمائیم. ماوردی[۳۲] فصلی از کتاب خود را به احکام اقطاع اختصاص داده است و در آن، ضمن آنکه جواز تصرف خلیفه یا حاکم را در اراضی، شرط هرگونه اقطاع دادن ذکر می‌کند و اراضی را که مالك معین و مشخصی دارند از مورد بحث خارج می‌نماید، بحث خود را در مورد اقطاع و انواع و احکام آن چنین ادامه می‌دهد که اقطاع، در درجه اول بر دو قسم است: اقطاع تملیك و اقطاع استغلال و برای هریك از این دوقسم هم اقسامی بیان می‌کند که خلاصه آن به شرح زیر است:

اقطاع تملیك و اقسام آن

در اقطاع تملیك که عبارت از واگذاری ملکیت اراضی به افراد است، اراضی بر سه گونهٔ موات، عامر و معدن تقسیم می‌شود.

اول ـ اراضی موات، که آن هم به سهم خود بر سه قسم است:

الف ـ اراضیی که در آنها هیچگونه سابقه تملك یا آبادانی به ثبوت نرسیده باشد. اینگونه اراضی به‌طور مسلم از آن نوع اراضی است که خلیفه یا حاکم حق دارد آنها را به اقطاع تملیك به دیگران واگذار نماید، با این فرق که به عقیدهٔ ابوحنیفه، اقطاع از طرف خلیفه یا حاکم، شرط احیا می‌باشد و بدون اجازهٔ او کسی حق ندارد دست به احیای اراضی موات بزند؛ در صورتیکه به‌عقیدهٔ شافعی، احیا، متوقف براین شرط نیست و هرکسی می‌تواند با احیای زمین مواتی از این نوع، صاحب آن شود و اقطاع حاکم تنها حق تقدمی برای کسیکه اقطاع دربارهٔ او انجام گرفته است ایجاد می‌نماید؛ نظیر اقطاعی که از طرف حضرت رسول نسبت به زبیربن العوام در مورد اراضی «نقیع» انجام گرفت و باو اجازه داده شد، مقدار زیادی از اراضی مذکور را تصاحب نماید.

ب ـ اراضیی که در آنها سابقهٔ تملك و آبادانی به ثبوت رسیده ولی قبل از اسلام و در دوران

۳۱ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ٤٥ و ٤٦.

۳۲ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ١٦٨ به بعد.

جاهلیت رو به ویرانی نهاده و به‌صورت موات درآمده باشد، مانند اراضی عاد وثمود. اینگونه اراضی نیز حکم اراضی از نوع اول را دارد و خلیفه یا حاکم می‌تواند آنرا، به هرکس که مایل است اقطاع نماید؛ زیرا طبق روایت «عادی الارض‌لله و لرسوله ثم هی لکم منی» این اراضی، پس از آنکه به حال موات درآمده است، به ملکیت خدا و رسول منتقل می‌شود و قاعدتاً خلیفه باید در اقطاع آن حق هرگونه تصرفی را داشته باشد.

ج ـ اراضی مواتی که در دوران اسلامی سابقهٔ تملك و آبادانی داشته و بعدها رو به ویرانی نهاده و بالاخره به‌صورت موات درآمده است. اقطاع تملیك در اینگونه اراضی، به‌عقیدهٔ امام مالك هیچگونه ایرادی ندارد و خلیفه یا حاکم، حق دارد آنرا به هرکسی که می‌خواهد، جهت احیاء اقطاع بدهد و همین احیا موجب تملك احیاکننده می‌گردد، چه صاحبان اولیهٔ اراضی، شناخته شوند و چه شناخته نشوند. ولی به‌عقیدهٔ امام شافعی اقطاع تملیك در مورد اینگونه اراضی جایز نیست و با احیا هم، به ملکیت احیا کننده در نمی‌آید، چه صاحبان اولیه شناخته شوند و چه شناخته نشوند. ابوحنیفه، در مورد این اراضی قائل به تفصیل شده و گفته است: اگر صاحب یا صاحبان اراضی شناخته شوند، با احیا، به ملکیت کسی در نمی‌آید و در نتیجه اقطاع تملیك در مورد آنها غیر ممکن است؛ ولی اگر صاحبان آنها شناخته نشوند، بعد از احیا، به‌ملکیت احیاکننده در می‌آیند؛ به‌شرط آنکه از طریق اقطاع، به وی واگذار شده باشد. در اینصورت اگر بلافاصله، اقدام به احیای آن بنماید، اقطاع تملیك در حق او تحقق می‌پذیرد والاّ، اقطاع انجام شده نافذ تملیك نخواهد بود و تنها به‌صورت حق تقدم باقی خواهد ماند به‌شرط آنکه اقطاع گیرنده، به‌علت عذری، از احیای زمین اقطاعی خودداری کرده باشد.در این صورت تا هنگام رفع این عذر، این حق تقدم برای او محفوظ خواهد بود، ولی اگر عدم اقدام بر احیا، مستند به عذری نباشد، طبق نظر ابوحنیفه باستناد عمل خلیفهٔ دوم، حق مذکور تا سه‌سال برای اقطاع گیرنده باید مراعات گردد. لکن برابر عقیدهٔ شافعی تعیین مدت برای احیای اراضی اقطاعی، مفهومی ندارد و اعتبار اقطاع در اینگونه موارد،بستگی به‌قدرت اقطاع گیرنده براحیا و عدم آن دارد؛ اگر قدرت داشته باشد باید شروع به احیا کند و اگر اقدام ننماید باید اقطاع او را نادیده گرفت و حق تقدم را از او سلب نمود. به‌همین جهت هم، شافعی مسئلهٔ رعایت سه‌سال را که از عمر نقل شده است و ابوحنیفه باستناد آن، گذشت سه‌سال را برای سلب حق تقدم شرط می‌داند، حمل بر موردی استثنائی می‌کند که خلیفه در آن مورد بخصوص اینگونه صلاح می‌دانسته است.

دوم ـ اراضی آباد (عامر)، که آنهم بردو نوع است:

الف ـ اراضیی که مالك معینی دارند. اینگونه اراضی، اگر در داخل حدود متصرفات اسلامی (دارالاسلام) باشند، خلیفه یا حاکم، بجز آن قسمتی که مورد تعلق حقوق بیت‌المال قرار می‌گیرد، حق هیچگونه دخالتی در سایر قسمتها ندارد، چه اراضی متعلق به مسلمانان و چه مربوط به ذمّیان باشد. اما اگر اینگونه اراضی در خارج از بلاد و قدرت مسلمین و در داخل متصرفات کفار (دارالحرب) باشد، خلیفه یا حاکم می‌تواند آنرا از طریق اقطاع، به افراد واگذار

نماید تا در صورت فتح و پیروزی و دست یافتن مسلمین برآن، به ملکیت اقطاع گیرنده درآید؛ همچنانکه پیغمبر اکرم در مورد درخواستهای تمیم‌داری، و ابوثعلبةالخشنی و حریم‌بن اوس‌بن ـ حارثةالطائی انجام داد.

ب ـ اراضیی که مالك معینی ندارد. آنها را نیز به سه نوع می‌توان تقسیم کرد:

۱ ـ اراضی صفایا، که امام، از بلاد مفتوحه، برای بیت‌المال، از طریق سهم‌الخمس و یا با جلب رضایت غانمین انتخاب می‌کند. اینگونه اراضی را به‌علت آنکه متعلق به بیت‌المال است و تمام مسلمین در آن حق دارند، نمی‌شود به اقطاع تملیك به‌کسی واگذار نمود، زیرا به مجرد انتخاب، به ملکیت عموم مسلمین و به‌صورت وقف مؤبد در می‌آید. صفایا در زمان خلیفهٔ دوم، عبارت بود از اراضی متعلق به‌خانوادهٔ کسری و هر زمینی که مالك آن فرار می‌کرد و یا به هلاکت می‌رسید. این اراضی در زمان خلیفهٔ مذکور، مستقیماً مورد بهره‌برداری دولت قرار می‌گرفت و درآمد آن در حدود سه‌میلیون درهم بود که به مصرف مصالح عمومی مسلمین می‌رسید. خلیفهٔ سوم در زمان خود صلاح براین دید که برای ازدیاد محصول، بهره‌برداری از آنها را به‌صورت اقطاع استغلال، در مقابل اجارهٔ معین، به‌افرادی که قادر به ازدیاد محصول باشند، واگذار نماید و همین واگذاری سبب شده است که فقها، عمل هردو خلیفه را مستند حکم خود قرار دهند و خلیفه یا حاکم را در اقطاع (همچنانکه عثمان عمل کرد) و یا عدم اقطاع (همچنانکه عمر عمل نمود) اینگونه اراضی مخیر بدانند.

۲ـ اراضی خراجی، اقطاع تملیك در اینگونه اراضی نیز که ملکیت آن به‌تمام مسلمین تعلق دارد، امکان ندارد و کسی نمی‌تواند آنها را به شخص یا اشخاص معینی واگذار نماید. چه درآمد حاصله از آن، به‌صورت کرایه باشد و چه به‌صورت جزیه.

۳ـ اراضی افرادی که فوت کرده و وارثی باقی نگذاشته‌اند، اموال اینگونه افراد به بیت‌المال منتقل می‌شود و طبق نظر ابوحنیفه باید به مصرف فقرا برسد تا صدقه‌ای برای صاحب آن باشد. به عقیدهٔ شافعی، مال بدون وارث، باید به مصرف مصالح عموم مسلمین برسد، زیرا اینگونه اموال پس از مرگ صاحبان آنها، جزء اموال بیت‌المال درمی‌آید و باید به‌همان مصرفی برسد که سایر اموال بیت‌المال می‌رسد. پیروان شافعی، در مورد اموال افراد بدون وارث اختلاف کرده‌اند: عده‌ای گفته‌اند که به‌مجرد مرگ افراد مذکور، اموال آنها به بیت‌المال منتقل و وقف برعموم مسلمین می‌گردد و در نتیجه فروش و اقطاع آنها غیر ممکن می‌شود؛ در صورتیکه به‌عقیدهٔ دستهٔ دیگر، به‌مجرد مرگ، اموال آنها وقف برعموم نمی‌گردد مگر آنکه امام، آن اموال را به‌صورت اموال عامه درآورد و وقف برعموم نماید؛ بنابراین تا هنگامیکه امام در این باره تصمیم نگرفته است، می‌تواند آنها را، بفروش برساند و پولش را در راه مصالح عامه و یا رفع احتیاج افراد محتاج به‌مصرف برساند و یا به‌قول بعضیها آنها را، به اقطاع به افرادی که صلاح می‌داند واگذار نماید.

سوم ـ معادن،

که آنهم نیز بر دو نوع است: معادن سطحی و معادن عمقی.

در معادن سطحی که بهـره‌برداری از آن، احتیاج به تحمل مشـقت و صـرف هزینه ندارد مانند معادن: نمك، سنگ سرمه (کحل)، قیر (قار) و نفت (مراد نفتی است که به‌صورت چشمه جـاری بوده است) اقطاع چه به‌صورت تملیك و چه به‌صورت استغلال جایز نیست. زیرا اینگـونه معـادن مانند آبها متعلق به عموم مسلمانان است و کسـی نمی‌تواند آنرا به‌خـود اختصـاص دهد، چنانکـه پیغمبر در روایت نهم از دستهٔ اول، پس از آنکه متوجه شد، معـادن نمك مأرب را که به ابیض بن حمال اقطاع کرده بود از این نوع است، آنرا پس‌گرفت و اقطاع انجام شده را فسخ نمود.

در مورد اقطاع معـادن عمقـی که بهـره‌برداری از آن، احتیاج به تحمل زحمت و صـرف هزینه دارد، دو قول وجود دارد: یکی اینکه اینگونه معادن، هیچگونه فرقی با معـادن سـطحی ندارد و به تمام مسلمین متعلق می‌باشد. دیگر آنکـه، به‌دلیل عمل پیغمبر در روایت پنجـم از دسـتهٔ اول، در مورد اقطاع معادن قبلیه به بلال‌بن الحارث می‌توان اینگـونه معـادن را، به‌صـورت اقـطاع تملیك به‌دیگری واگذار نمود[۳۳].

اقطاع استغلال و اقسام آن

اقطاع استغلال، عبارتست از واگذاری درآمد اراضی به‌افراد. به‌همین جهت، اولاً، در اراضـی آباد و بارور و ثانیاً، در آن دسته از اراضـی قـابل تطبیق می‌باشـد که اقـطاع کننده نمی‌تواند و یا نمی‌خواهد ملکیت اراضی را به‌دیگـری واگذار نماید. ماوردی، درآمد مورد اقـطاع را، در اینگـونه اقطاعات به دو نوع: عشری و خراجی تقسیم نموده است و اقـطاع درآمدهای عشـری را، به علت معین بودن موارد مصرف از لحاظ قرآن و لزوم رعایت شرط استحقاق در مصرف کنندگان، (جـز تا حد رفع استحقاق) جایز ندانسته. و در مورد اقطاع درآمدهای خراجی چنین گفته است:

اگر اقطاع گیرنده از اهل صدقات باشد، اقـطاع درآمد خـراج در مورد او جـایز نیسـت. زیرا درآمد خراج فیء است و اهل صـدقات نمی‌توانند از فـیء اسـتفاده کنند کمااینکـه استفادهٔ اهل فیء نیز از صدقات غیر مجاز اسـت، مگـر به فتوای ابوحنیفـه که صـرف هریکی از دومال را در مورد دیگری جایز می‌داند.

اگر اقطاع گیرنده از اهل مصالح باشد (یعنی از افـرادی باشـد که مصـالح مسـلمین ایجاب کند که در حق او کمك مالی بشـود) و مقـرری معین برای او تعیین نشـده باشـد، گرچه می‌تواند از اموال خـراج اسـتفاده کند، ولی اقـطاع درآمدی از درآمدهای خـراجی به‌طور مطلق دربارهٔ او جایز نیست. زیرا استفادهٔ اینگونه افراد از اموال خراج، منوط به دو شرط: (۱ـ معین بودن مقدار مال ۲ـ وجود سببی که چنین اسـتفاده‌ای را ایجـاب نماید)

۳۳ـ همان ماخذ: ص ۱۷٤.

می‌باشد و وجود هر دو شرط موجب می‌شود که مجاز بودن بهره‌مندی اینگونه افراد از اموال خراجی به صورت اقطاع و یك واگذاری نامحدود نباشد.

اما اگر اقطاع گیرنده از افرادی باشد که پیوسته، برای دفاع از حدود و ثغور مسلمین و حفظ حیثیت اسلام آماده به‌خدمت است و زندگی او از طریق مقرری دیوانی اداره می‌گردد، اقطاع در آمدی از درآمدهای خراجی در بارهٔ او ممکن و در حقیقت اینگونه افراد، مصداق واقعی مستحقین اینچنین اقطاع را تشکیل می‌دهند[34].

مراد ماوردی از درآمد خراجی، خراج به‌معنی کلی است که شامل درآمدهای جزیه و خراج هردو می‌شود. به‌همین جهت اضافه می‌کند:

اگر درآمد مورد اقطاع عنوان جزیه داشته باشد، مدت اقطاع نمی‌تواند از یکسال طولانیتر باشد؛ زیرا جزیه با اسلام اهل ذمّه ساقط می‌شود و مدت یکسال، حداکثر مدتی است که می‌توان وجود چنین درآمدی را برای اقطاع گیرنده تضمین نمود، آنهم به‌شرطی که حلول سال که شرط وجوب جزیه براهل ذمّه است انجام شده باشد. به‌همین جهت در جواز اقطاع درآمد جزیه قبل از حلول سال اختلاف شده است، بعضیها آنرا جایز و بعضی دیگر آنراغیر مجاز تلقی کرده‌اند. ولی چنانچه درآمد مورد اقطاع، عنوان خراج کرایه‌ای داشته باشد اقطاع سه حالت می‌تواند داشته باشد:

اول، آنکه اقطاع مدتدار باشد و در این حال، تنها در صورتی جواز اقطاع مورد اتفاق تمام فقها است که طول مدت اقطاع از نظر اقطاع دهنده و گیرنده هردو معلوم باشد.

دوم، آنکه اقطاع بدون مدت و حتی قابل انتقال به ورثه، پس از مرگ اقطاع گیرنده باشد. اینگونه اقطاع، به‌طور مسلم باطل است؛ زیرا در اینصورت، ملك مورد بحث از حدود اختیارات بیت‌المال خارج می‌شود و به‌صورت ملك شخصی درمی‌آید.

سوم، آنکه اقطاع مدتدار ولی طول آن نامعین و بستگی به‌طول حیات اقطاع گیرنده داشته باشد. صحت اقطاع در این صورت مورد اتفاق نیست، بعضیها آنرا جایز و بعضی دیگر آنرا غیر مجاز می‌دانند[35].

آنچه از طولانی کردن این بحث، با نقل اقسام اقطاع و احکام آن از نظر فقهای اسلامی، می‌توانیم نتیجه بگیریم اینست که طبق استنباط فقهاء اقطاع تملیك جز در اراضی موات و بی‌صاحب که هیچگونه برخوردی با حقوق دیگران ندارد و همچنین اراضیی که ملك شخصی اقطاع کننده باشد مسلّم نبوده است. بنابراین باید گفت اکثر اقطاعات خلیفه سوم و خلفای اموی که در اراضی آباد انجام می‌گرفته و به‌صورت اقطاع تملیك واگذار می‌گردیده، نادرست و با موازین استنباط فقها تطبیق نمی‌کرده است. مگر آنکه بگوئیم تمام این قطایع، جزء املاك شخصی اقطاع کننده بوده است که اثبات آن هم غیر ممکن است. بخصوص که مواردی نظیر

۳٤ـ همان ماخذ: ص ۱۷۱.

۳۵ـ همان ماخذ: ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

فدك وجود دارد که اقطاع آن از طرف معاويه به مروان‌بن الحكم و سپس انتقال آن به ورثه، به‌صورت یك ملك خانوادگی، پای هرگونه استدلال را (برای درست نشان دادن اینگونه اقطاعات ولو به‌صورت اقطاع استغلال) لنگ می‌کند. زیرا اولاً می‌دانیم که فدك، در زمان خلیفهٔ اول، علی‌رغم تلاش دختر پیغمبر، جزء اموال عمومی در آمد و اقطاع تملیك در مورد اینگونه اموال امکان نداشت. ثانیاً، همانطور که ماوردی متذکر شده است، اقطاع استغلال به نحوی که قابل انتقال به ورثه باشد، از نظر فقها نادرست است و اقطاع مادام‌العمر هم مورد اتفاق آنها نبوده. بنابراین اقطاع فدك به‌صورت اقطاع استغلال هم، مانند اکثر اقطاعاتی که از طرف خلفا به دو صورت فوق انجام می‌شده نادرست و برخلاف موازین شرعی بوده است.

نتیجه آنکه، اقطاع استغلال صفایا (که خلیفه دوم آنها را جزء اموال عمومی درآورد و درآمد آنها را نیز به مصارف مصالح عمومی رساند) از طرف خلیفهٔ سوم، در مقابل دریافت مال‌الاجاره به بعضی از افراد، بدون تعیین مدت، نیز، مطابق با موازین شرعی نبوده است. زیرا اگر مدت می‌داشت تا زمان فتنهٔ ابن اشعث ادامه پیدا نمی‌کرد، تا فتنهٔ مذکور که پس از مرگ اغلب اقطاع گیرندگان به‌وقوع پیوست، بتواند همانطور که ادعا شده است سبب از بین بردن اسناد اقطاع گردد و در نتیجه آنها را جزء املاك شخصی خانوادهٔ اقطاع گیرندگان درآورد.

بخش ششم

بررسی

درآمدها برای مصارف اختصاصی

فصل سیزدهم

خمس

خمس جزء آن دسته از مالیاتهایی است که مصرف آن مانند زکات در قرآن تعیین شده است و می‌بایستی شرعاً به مصرف موارد ذکر شده در قرآن برسد.

گرچه در اموال مورد تعلق خمس بین فقهای اهل سنت و شیعه و حتی در بعضی از موارد بین فقهای هر دسته اختلاف است لکن چنانچه منابع درآمد خمس را تحت این سه‌عنوان کلی: ۱ـ غنائم ۲ـ اموال فیء ۳ـ معادن و دفینه‌ها مورد بررسی قرار دهیم شاید بتوانیم به راحتی ضمن اشاره به اختلاف نظرات، از نظر تاریخی نیز با مباحث کلی این مبحث آشنا شویم. بنابراین به بررسی مسائل خمس به ترتیب این سه‌عنوان می‌پردازیم.

اول ـ غنائم

چه از نظر شیعه و چه از نظر اهل سنت غنائم یکی از مهمترین منابع خمس به شمار می‌آید. اهمیت این منبع از نظر شیعه کاملاً روشن است، زیرا از نظر فقهای شیعه هرگونه درآمد می‌تواند غنیمت تلقی شود و مشمول آیهٔ «فاعلموا انّما غنمتم...» و مورد تعلق خمس قرار گیرد و هفت مورد زیر[1]:

۱ـ غنائم دارالحرب ۲ـ معادن ۳ـ دفینه‌ها ٤ـ جواهراتی که در نتیجه غواصی به دست آید ٥ـ ارباح مکاسب ٦ـ مال‌حلال مختلط با حرام ۷ـ زمینی که ذمی از مسلمان خریداری کند، که در کتب فقهی شیعه به عنوان اموال مورد تعلق خمس ذکر شده در حقیقت همه به یك اعتبار از مصادیق غنیمت می‌توانند باشد، اگر چه در مورد هر یك روایات بخصوص هم وارد شده است.

گرچه از نظر اهل سنت غنائم فقط عبارت از غنائم دارالحرب است ولی به دلیل آنکه در دورهٔ مورد بحث این کتاب به جهت فتوحات بیشمار مسلمین، غنائم جنگی رقم فوق‌العاده‌ای را تشکیل

۱ـ نجفی، شیخ محمد حسن. جواهرالکلام. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ هجری. جلد شانزدهم، ص ٥.

می‌داده و نقش مهمی در اقتصاد آن زمان مسلمینَ بازی می‌کرده است مسلماً درآمد حاصل از خمس آن هم از مهمترین درآمدهای خمس به شمار می‌آمده است و به همین جهت است که مورّخین وکسانی که در این امور تالیفاتی دارند مسئلهٔ غنائم و تاریخچه و احکام آن را به تفصیل در کتب خود آورده‌اند که به طور اختصار ذیلاً به آن اشاره می‌کنیم:

برابر منقولات آن کتب‌غنائم دارالحرب[۲]، عبارت از اموالی بود که پس از هر جنگی که به‌نفع مسلمین پایان می‌پذیرفت نصیب محاربین می‌گشت. این اموال و به‌دست‌آوری آن، به‌همانَ نسبت که در تشجیع اعراب برجنگ و گرم نمودن میدانهای کارزار اهمیت داشت، به‌همان اندازه هم در ثروتمند کردن آنان مؤثر بود. مقرر کردن مالیاتی براینگونه اموال که به‌دست‌آورندگان آن اکثراً حتی راه خرج کردن آنرا نمی‌دانستند، فوق‌العاده طبیعی بود. به‌همین جهت به دستور قرآن پس از هر جنگ، اموال غنائم را بعد از اخراج خمس مقرر،بین محاربین تقسیم می‌کردند.

اجازهٔ استفاده از غنائم جنگی در بین اعراب تازگی داشت و در حقیقت این فرصتی بود که اسلام برای آنها مهیا کرده بود. بنابه نقل ابوعبید و قدامةبن جعفر تا سال دوم هجری، استفاده از غنائم جنگی جایز نبود و مرسوم چنان بود که اموال غنائم را در محلی جمع می‌کردند و معتقد بودند که آتشی از هوا می‌آید و آنرا می‌سوزاند[۳]. و احتمالاً اکثر دفینه‌های جاهلی که بعداً از آن بحث خواهیم کرد، عبارت از همین اموال بوده که بعداً پیدا می‌شده است. باز نقل شده است که در روز بدر، سعدبن ابی وقاص، شخصی به‌نام سعیدبن العاص و یا عاص بن سعید را کشت و شمشیر او را که «ذوالکتیفه» نامیده می‌شد و ظاهراً اهمیت بخصوصی داشت با خود برد و به نزد رسول خدا رفت. حضرت به او امر فرمود که شمشیر را در «قبض» محلی که اموال غنائم را در آن جمع می‌کردند بگذارد. سعد می‌گوید، به‌علت آنکه چند لحظه قبل برادرم به‌وسیلهٔ این شمشیر و به‌دست آن مرد کشته شده بود، دستور رسول خدا خیلی برایم ناگوار آمد ولی چاره‌ای جز اطاعت نداشتم اما چیزی نگذشت که سورهٔ انفال نازل شد و طبق آن حضرت اجازه فرمودند تا بروم و شمشیر را تصاحب کنم[۴].

حلیّت‌واستفاده از غنائم به موجب دستور خدا، و بخصوص اختصاص چهار پنجم آن به محاربین، تدبیر بجائی بود که از آن پس، در پیشرفت اسلام از راه تشویق محاربین، نقش بسیار مهمی ایفا کرد. زیرا اعرابی که تا آن روز برای خوراك روزانه و لباس معمولی، از ریختن خون یکدیگر دریغ نداشتند، امروز براین عقیده بودند که اگر در پیکار علیه دشمنان اسلام کشته شوند به بهشت می‌روند و اگر کشته نشوند و پیروز گردند، علاوه بر ثواب و اجر معنوی مال زیادی هم بدست خواهند آورد و همین اعتقاد راسخ سبب شده بود که هرکس با دل‌وجان به مجرد اعلان

۲ـ اموال ابوعبید، ص ۳۰۵ به بعد؛ خراج ابویوسف؛ ص ۱۸ به بعد؛ خراج یحیی، ص ۱۷ به بعد. احکام‌السلطانیه ماوردی، ص ۱۱٦ به بعد.

۳ـ اموال ابوعبید: ص ۳۰٦؛ خراج قدامه: المنزله السابعه، ص ۱۰۷.

٤ـ اموال ابوعبید: ص ۳۰۳.

جهاد آمادهٔ میدانِ کارزار گردد و چون در پیروزی و غلبهٔ بر دشمن اجر مادی و معنوی هردو وجود داشت، بالطبع سـعی می‌کرد که پیروزمندانه از میدان کارزار برگردد تا هم ثواب برده و هم مال آورده باشد. با توسعهٔ جنگها و زیاد شدن موفقیتها، تقریباً پیروزی یك امر مسلم به‌شمار می‌آمد و همین امر باعث شده بود، حتی آنان هم که از طریق تجـارت و غیره کسب معـاش می‌کردند، از کسب و کار خود دست کشیده به دنبال جهاد بروند. زیرا چه بسا در یك جنگ اموالی را به‌دست می‌آورند که با سالها کسب و تجارت نمی‌توانستند به‌دست بیاورند بطوری که نقـل شده است در جنگ قادسیه سهم فارس (هریك از سواره نظام) بالغ بر شش‌هزار درهم[۵]، در وقعهٔ نهاوند سـهم فارس شش‌هزار و سهم راجل (هریك از افراد پیاده نظام) دو هزار درهم[۶]. در فتح زالق سهم هر نفر در یك لشکر هشت‌هزار نفـری چهـارهزار درهم بوده[۷] اسـت. هریك از این مبالغ هنگفـت که تنها در یك جنگ نصیب یك نفر می‌شده، خودبه‌خود می‌توانسته است ثروتی را تشکیل دهد و چـه بساکه بیشتر محاربین در اکثر جنگها شـرکت می‌کرده‌اند و از هر جنگ مبالغـی بیشـتر و یا کمتر به‌دست می‌آورده‌اند.

غنائمی که از این جنگهـا به‌دسـت می‌آمد بر چهـار نوع بود: ۱ـ اموال منقــول، ۲ ـ اسـرا، ۳ ـ أسبایا، ٤ ـ اراضی؛

نحوهٔ عمل دربارهٔ هریك به قرار زیر بوده است:

الف ـ اموال منقول

در تقسیم اموال منقول مقررات زیر رعایت می‌شد:

۱ـ هریك از محاربین یکی از کفار را شخصاً و بدون دخالت دیگری می‌کشـت، حـق داشـت، لباس، سلاح و اشیای شخصی او را تصـاحب نماید و اینگـونه اموال هیچ ربطی با اموال غنائـم نداشت؛ مانند شمشیری که سعدبن ابی‌وقاص پس از کشتن سعیدبن العاص تصـاحب نمود. و یا مانند نظائر دیگری که ابوعبید در کتاب *الاموال* به تفصیل از آنها بحث کرده است[۸]. لکن در زمان خلیفهٔ دوم، این امر هم مانند سایر امور مالی، مورد توجه خلیفـه قـرار گرفـت و دســتور داد، در صورت قیمتی بودن اموال و لباسهای شخصی مقتول، پس از اخـراج خمس، باید آن را به قـاتل او بدهند تا از این طریق درآمد بیشـتری عاید عامه گردد. ظـاهراً اولین دفعـه، این دسـتور دربارهٔ براءبن مالك قاتل مرزبان «الزاره» اجرا شد؛ زیرا به‌طوری که نقل شـده قیمت لباس مقتول بالغ بر چهل‌هزار درهم بوده است[۹].

۲ـ چنانچه قبل از شروع جنگ دسته‌هائی به اطراف بلاد دشمن (ارض‌الحرب) جهـت تحقیق

۵ـ اغانی ابوالفرج: جلد چهاردهم، ص ۳۸ و ۳۹.

٦ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۲٦۲۷.

۷ـ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳۸٦.

۸ـ اموال ابوعبید: ص ۳۰۸.

۹ـ همان ماخذ: ص ۳۱۰؛ فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۹٦.

و یا به هرمنظور دیگر می‌فرستادند و آنها با خود غنیمت می‌آوردند، یك ربع از آن، پس از اخراج خمس، به آورندگان داده می‌شد و بقیه هم به‌طور مساوی بین تمام لشکریان، (آورندگان هم مشمول این امر می‌شدند) تقسیم می‌گردید. اگر همان افراد برای دفعهٔ دوم به چنان ماموریتی اعزام و با خود غنائمی می‌آوردند، سهم بیشتری می‌بردند؛ یعنی پس از اخراج خمس بجای یك‌چهارم یك سوم اموال غنائم بین آنها و دو سوم بقیه بین تمام لشکریان تقسیم می‌شد. علت آنرا ابوعبید چنین ذکر می‌کند که در دفعهٔ اول نیرو و نشاط برای رفتن و مواجهه با خطرات احتمالی، موجود بود ولی بار دوم به مشوق دیگری که جلب نفع بیشتر باشد نیاز داشت[۱۰]. قدامة، پاداش به اینگونه افراد را به یك چهارم و یك سوم منحصر نکرده است و می‌گوید پاداش آنها موکول به‌نظر امام است و پس از کنار گذاشتن خمس هرچه بخواهد و صلاح بداند می‌تواند به آنها بدهد[۱۱].

۳ـ رسم چنان بوده که حقوق راهنمایان لشکری و محافظین غنائم و خدمات عامهٔ لشکری را از اصل غنائم و قبل از اخراج خمس می‌داده‌اند. علت را این طور نقل می‌کنند که این افراد مورد احتیاج تمام لشکریان و مسلمین بوده‌اند و ضرورت داشته است، آنان علاوه بر شرکت در تقسیم عمومی، حقوق خود را از اصل غنائم دریافت دارند[۱۲].

٤ـ اموال غنائم را پس از اخراج خمس به‌طور مساوی بین محاربین تقسیم می‌کرده‌اند و هیچگونه تفاوتی جز اختلاف در سهم فارس و راجل بین آنها وجود نداشته است. اختلاف سهم فارس و راجل هم به این جهت بود که سهم یا سهامی، برای اسب، از لحاظ نقش مهمی که در آنروزها در جنگ ایفا می‌کرد در نظر می‌گرفتند. ابن عباس نقل می‌کند، حضرت رسول در تقسیم غنائم بدر، سهم فارس را دوبرابر سهم راجل داد یعنی یك سهم اضافه برای اسب منظور نمود. از ابوذر غفاری روایت شده است، در جنگ حنین حضرت رسول به فارس سه سهم و به راجل یك سهم داد یعنی برای اسب سهمی دوبرابر سهم افراد در نظر گرفت. روایت دیگری هم هست که در زمان خلیفهٔ دوم هم، سهم فارس دوبرابر سهم راجل بوده است، بدین طریق که یکی از عمال، دو سهم به فارس و یك سهم به راجل می‌دهد و خلیفه اعتراض نمی‌کند[۱۳]. وجود این روایات سبب شده است که فقها دو نظریهٔ مختلف در مورد سهم فارس اتخاذ نمایند.

شافعی روایت ابوذر را ترجیح داده و برای فارس سهمی سه‌برابر سهم راجل قائل شده است در حالیکه ابوحنیفه (ظاهراً به استناد عمل پیغمبر در مورد تقسیم غنائم بدر و تصویب این‌گونه تقسیم از طرف خلیفهٔ دوم)، دوبرابر بودن سهم فارس را بر راجل ترجیح می‌دهدو می‌گوید من به هیچوجه حیوان را بر یك انسان ترجیح نمی‌دهم و برای اسب همان سهمی را تجویز می‌کنم که

۱۰ـ اموال ابوعبید: ص ۳۱۷.
۱۱ـ خراج قدامه: المنزلة السابعه، ص ۱۰۵.
۱۲ـ اموال ابوعبید: ص ۳۲۲.
۱۳ـ خراج ابویوسف: ص ۱۸ و ۱۹.

افراد می‌گیرند[۱۴]. همانطور که در بحث زکات متذکر شده‌ایم، ظاهراً اختلاف بین سهم فارس و راجل از نظر مقرر کردن سهم یا سهامی برای اسب از سیاستهائی بوده است که برای تشویق مردم به نگاهداری و تربیت این حیوان که یگانه وسیله جنگی درآن دوران به‌شمار می‌آمده به‌کار برده می‌شده است.

ب ـ اسرا

اسرا عبارت از مردان غیر مسلمانی بودند که با لشکر اسلام جنگ می‌کردند و به‌دست مسلمانان اسیر می‌شدند در حالیکه هنوز اصرار داشتند، برکفر خود باقی بمانند. طبق آنچه از کتب فقهی برمی‌آید ظاهراً خلیفه و یا امام مخیر بوده است، یکی از چهار تصمیم زیر را دربارهٔ این گونه افراد عملی سازد:

۱ـ قتل ۲ـ استرقاق ۳ـ آزادی در مقابل گرفتن خونبها و یا پس گرفتن اسیر مسلمان از کفار ٤ـ آزادی بدون قید و شرط.

امام شافعی، خلیفه یا امام را در اختیار یکی از این چهار تصمیم، در صورتی مخیر می‌داند که اسیر اسلام نیاورد، ولی اگر پس از اسارت مسلمان شود، دیگر قتل او جایز نیست و امام مخیر است یکی از سه شق دیگر را انتخاب نماید.

امام مالك، آزادی بدون خونبها و ابوحنیفه اصولاً آزادی اسیر را چه با خونبها و چه بدون خونبها جایز نمی‌داند، اولی امام را در اختیار سه شق اول و دومی فقط در قتل و استرقاق مخیر می‌داند[۱۵].

طبق روایت طلحةبن زید، امام صادق (ع) در خصوص اینگونه اسرا قائل به تفصیل شده است بدین صورت که اگر کافری قبل از غلبهٔ مسلمین برکفار و در میدان جنگ به‌دست مسلمانان اسیر گردد امام مخیر است او را بکشد و یا دست و پایش را ببرد و او را رها نماید تا نتواند از آن پس به کفار کمك نماید؛ ولی پس از غلبه، امام فقط یکی از سه تصمیم یعنی آزادی در مقابل خونبها، آزادی بدون خونبها و یا استرقاق را می‌تواند اتخاذ نماید[۱٦]. طبق این نظریه پس از غلبهٔ بر کفار، امام حق کشتن اسیری را ندارد، کمااینکه قبل از غلبه هم حق آزادی و نگهداری او را ندارد.

البته اختلافات فوق مانند همیشه، مستند به روایاتی است که دربارهٔ نحوهٔ عمل پیغمبر و خلفای راشدین نسبت به اینگونه اسرا وارد شده است و اختلاف روایات نیز احتمالاً به‌این جهت بوده است که در مورد اسرا ضابطهٔ معینی وجود نداشته است بلکه در هر مورد بخصوص، شرایط موجود و مقتضیات زمان و مکان را در نظر می‌گرفته‌اند.

۱٤ـ همان ماخذ: ص ۱۹؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۲۵.

۱۵ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۱٦.

۱٦ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد ششم، ص ۱٤۳؛ خلاف شیخ طوسی: جلد دوم، ص ۳۳۲.

تعداداسرا(علی‌رغم اینکه بعدازهرجنگ تعدادزیادی ازآنان راآزاد می‌کردند) ظاهراً کم نبوده است؛ گرچه اطلاع دقیقی از تعداد آنها نداریم ولی اشاراتی که در بعضی از روایات فتوح آمده است حکایت از آن دارد که تعداد آنها کم نبوده و از نظر تقسیم ضمن اموال غنائم، ثروت زیادی را برای محاربین تشکیل می‌داده است.

بلاذری روایت می‌کند، تنها ربیع‌بن زیادبن انس‌بن الدیان حارثی، در مدت دو سال‌ونیم ولایت خود در سیستان در حدود چهل‌هزار نفر اسیر گرفت[۱۷]. صحت این رقم گرچه مورد تردید است و اگر هم صحت داشته باشد استرقاق تمام آنها بدون شك انجام نشده است، ولی با مقاومتی که در همه جا، ایرانیها از خود نشان می‌دادند، نباید از لحاظ اسارت، عددی اغراق‌آمیز به‌نظر برسد؛ زیرا به‌طور کلی این مسلم است که ایرانیها بیش از دیگر ملتها، در مقابل اعراب مقاومت نموده و تا آنجا که ممکن بود پایداری می‌کردند. نتیجه این مقاومت و عدم پیروزی خودبه‌خود اسارت بود. گاه تعداد این اسراء به‌اندازه‌ای زیاد بود که خلفا مجبور می‌شدند دستور دهند، یك مرتبه تعداد زیادی و یا تمام آنان را آزاد کنند[۱۸]؛ زیرا اولاً، کشتن و یا اسارت آن همه مردم به صلاح دستگاه نبود، و ثانیاً، نه دستگاه و نه محاربین که این اسیران در صورت استرقاق، بین آنها تقسیم می‌شد، قدرت آن را نداشتند که این همه مردم را اداره کنند. به‌همین جهت خلیفهٔ دوم در آزادی این گونه اسیران، حتی بعد از تقسیم بین محاربین، اصرار می‌ورزید و تنها به استرقاق سران افراد مقاوم و یا افرادی که از لحاظ آشنائی به فنون حربی و یا حرفه‌های دیگر[۱۹] مورد احتیاج آنها بودند اکتفا می‌کرد. ولی با این حال تعداد اینگونه افراد کم نبود و به‌علت داشتن حرفه و خصوصیتهائی که می‌توانست منبع درآمد برای صاحبان و یا به‌علت آشنائی با فنون نظامی مفید برای دستگاه دولتی باشند پرارزش بود و ثروتی گران را تشکیل می‌داد.

به‌طور کلی اسرای استرقاق شده را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد، اول آنهائیکه بین محاربین تقسیم می‌شدند، دوم آنهائیکه سهم خمس و جزء اموال دولتی درمی‌آمدند. اسرای دستهٔ اول جزء اموال صاحبان خود درمی‌آمدند و با آنها به‌صورت متاع‌وکالا معامله می‌شد. یعنی صاحبان اسراء، می‌توانستند بدون جلب رضایت، آنان را بفروشند و یا به‌کار بگیرند و یا آزاد نمایند و در صورت عدم اطاعت، آنان را مجازات نمایند[۲۰].

رابطهٔ عبید و صاحبان آنان، یك رابطهٔ کاملاً شخصی بود و هیچ کس حق دخالت در آن را نداشت. به‌همین جهت آنها نمی‌توانستند بدون کسب اجازه و موافقت صاحبان خود دست به‌کاری بزنند. تنها در صورت کسب اجازه می‌توانستند ازدواج نمایند[۲۱] و یا به کسب‌وکاری اشتغال ورزند

۱۷- فتوح‌البلدان بلاذری: ص ۳۸۶.
۱۸- همان ماخذ: ص ۳۷۰ و ۳۷۱؛ اموال ابوعبید: ص ۱۳۹.
۱۹- کریستین‌سن: ص ۱۵۳.
۲۰- مسند ابن‌حنبل: جلد پنجم، ص ۱۲.
۲۱- مفتاح کنوزالسنة: ص ۳۳۲.

و صاحب مال شوند. با این تفاوت که بعد از فروش یا مرگ عبید اموالشان به ملکیت صاحبان آنها بر می‌گشت[۲۲].عبید مجبور بودند، علامتی مبنی بر اسارت خود به‌گردن آویزان نمایند[۲۳] و حق نداشتند بیشتر از دو زن اختیار کنند[۲٤]. کمااینکه نماز جمعه و حج از آنان ساقط و شهادتشان مورد قبول نبود[۲۵]. اگر یکی از آنان مرتکب قتلی می‌شد، خانوادهٔ مقتول حق داشت یا او را بکشد و یا در ازای مقتول بردارد و یا خونبهای کامل مقتول را از صاحب عبد بخواهد[۲٦]. برعکس اگر عبدی به قتل می‌رسید، صاحب او فقط می‌توانست قیمت عبد خود را از قاتل طلب کند[۲۷].

اسرای استرقاق شدهٔ دستهٔ دوم، یعنی آن عده که جزء خمس درمی‌آمدند به «رقیق‌الخمس[۲۸]» یا «رقیق‌الاماره[۲۹]» نامیده می‌شدند. اینگونه عبید متعلق به بیت‌المال و دولت بودند و با آنان همان معامله‌ای می‌شد که با سایر اموال دولتی انجام می‌گرفت با این فرق که به‌علت انتساب این عبید به دولت و به‌کار بردن آنها در خدمات عامه، شاید وضع بهتری نسبت به سایر عبید داشته‌اند. یعنی معامله روی آنها، بستگی به رعایت مصالح عمومی داشته است نه خواست افراد. نگهداری اینگونه عبید با دولت بود و دستگاه حکومت می‌بایست، لباس و غذا برای آنان تهیه نماید، تا ارزش مالیت خود را از دست ندهند. دولت از رقیق‌الامارة در کارهای مختلف خود استفاده می‌کرد. گرچه اطلاع دقیقی در این باره نداریم ولی به‌علت آنکه اکثر آنها از جنگجویان بودند و فنون نظامی می‌دانستند، باید در بهبود بخشیدن به‌وضع لشکری مورد استفاده قرار گرفته باشند. و چون نمی‌توانستند مانند سایر محاربین از غنائم سهم ببرند، اجرتی علاوه برمقرری معمولی در ازای خدمتی که می‌کرده‌اند به آنها می‌داده‌اند[۳۰].

ظاهراً امکان آزادی، برای عبید دولتی بیشتر از سایرین بوده است، زیرا گذشته از آنکه شخص معینی اصرار به ابقای آنها در رقیت نداشت، بعضاً هم نگهداری آنها توسط حکومتها گران می‌آمد و برای فرار از مخارج و ضمناً جلب توجه عموم به روحیه آزادیخواهی عوامل حکومتی و پایبندی آنها به دستور اسلام، در مورد آزادی و حسن معامله با عبید، در صدد آزاد کردن آنها برمی‌آمدند. همانطور که می‌دانیم اسلام توجه زیادی به آزادی عبید نموده و از هر فرصت ممکن، برای آزادی آنها استفاده کرده و راهی اندیشیده است. در بعضی از موارد مانند کفارهٔ قسم

۲۲ـ جامع‌الصغیر شیبانی: ص ۸٦.

۲۳ـ مدونه مالك: جلد چهارم، ص ۷۷.

۲٤ـ آثار ابویوسف: ص ۱۳۱.

۲۵ـ اثار ابویوسف: ص ۷۳؛ رسالةالام شافعی: جلد اول، ص ۱٦۷.

۲٦ـ رسالةالام شافعی: جلد ششم، ص ۲۱ و ۳۳؛ مدونه مالك: جلد چهارم، ص ۱۵، ۲۳، ۳۹، ٤۳.

۲۷ـ مفتاح‌کنوزالسنه: ص ٤۰.

۲۸ـ اموال ابوعبید: ص ۳۱۹؛ اصابه ابن‌حجر: جلد دوم، ص ٤۲۳.

۲۹ـ طبقات‌ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ۲۷٦؛ اثار ابویوسف، ص ۱۸۲.

۳۰ـ اختلاف‌الفقهاء طبری: ص ۲۰ و ۱۱٤؛ اموال ابوعبید: ص ۳۳۳.

دروغ[۳۱]، قتل غیر عمد[۳۲]، ظهار[۳۳]، آزادی بنده را یکی از راههای ادای واجب شمرده، علاوه برانکه آزادی عبید را، بهصورت یکی از راههای تقرب به خدا عنوان کرده است[۳٤]. بهطور مسلم از این طریق، نه تنها عبید دولتی بلکه بسیاری از عبید غیر دولتی هم توانستهاند به آزادی برسند. جزای خیری که در روایات به آزادکنندگان عبید وعده داده شده است، موجب میشد که صاحبان آنها خودبهخود هم درصدد آزاد کردن عبید خود برآیند. بهطور کلی میتوان ادعا کرد که اسلام علیرغم قبول رقیت، با دستورهای معقولی که در مورد این عده از افراد بشر داده، کمکی بس بزرگ به آزادی آنها نموده است.

البته این نکته را نباید فراموش کرد که بیش از هرچیز، عوامل اقتصادی بهآزادی عبید کمك میکرد و موجب میشد، نگهداری عبید در یك کادر مخصوص و محدود باقی بماند؛ زیرا نگهداری عبید از لحاظ مخارج لباس، خوراك و پرستاری در هنگام بیماری کار آسانی نبود، بخصوص برای آنهائیکه عبید متعدد داشتند و اگر هم مورد پرستاری قرار نمیگرفتند و به وضع تغذیه آنها توجه نمیشد، علاوه بر آنکه موجب کسر قیمت آنها میگردید، چه بسا تلف هم میشدند و از این راه خسارت به صاحبان خود وارد میآوردند. به این جهت آزادی عبید، بهترین مفر برای فرار از اینگونه مخارج و گرفتاریها بود، بخصوص زمانهائیکه مردم دچار قحطی و سختی معیشت میشدند. برای فرار از این مخارج سنگین بود که عدهٔ زیادی از دارندگان عبید، بهآنها آزادی عمل اعطا میکردند و اجازه میدادند تا برای خود کار کنند، ولی این اجازه هیچگاه مسئولیت قانونی صاحبان را لوث نمیکرد و آنها شرعاً مسئول نگهداری عبید خود بودند و هر گونه ضرری از ناحیهٔ اینگونه عبید متوجه دیگران میشد، صاحبان بندگان، مسئول جبران آن بودند و تا هنگامی که رابطهٔ عبودیت بین عبد و سید باقی بود، سید مکلف بود در چهار چوبهٔ قوانین اسلامی که برای عبد همان ارزش انسانی را قائل بود، مسئولیت را قبول کند[۳۵]؛ در صورتی که قبول آن برای هرکس آسان نبود و بهتر این بود که با آزاد نمودن عبید، این رابطه را که موجب این همه مسئولیت شده بود قطع نماید.

یکی از معقولترین راههای آزادی عبید، مکاتبهٔ آنها بود بدین شکل که صاحبان بندگان، اجازه میدادند آنها برای خود کار کنند و به تدریج بهای خود را بپردازند تا بالاخره آزاد گردند. این راه، هم برای عبید خوب بود و هم برای صاحبان آنها، زیرا در این صورت عبد بهتدریج آزاد میشد و مسئولیت صاحب آن هم بهتدریج کم میگردید علاوه بر آنکه اگر عبد موجب ضرر به دیگری میشد، صاحبش فقط مسئول حصهٔ آزاد نشده او بود نه تمام غرامت[۳٦]. البته نباید فراموش کرد

۳۱ـ قرآن: سوره مائده، آیه ۹۲.
۳۲ـ قرآن: سوره نساء، آیه ۹۱.
۳۳ـ قرآن: سوره مجادله، ایه ۳.
۳٤ـ قرآن: سوره بلد، آیه ۱۳؛ مفتاح کنوزالسنة، ص ۲۳٤.
۳۵ـ مدونه مالك: جلد چهارم، ص ۱۲٤؛ مبسوط سرخسی: جلد بیستوپنجم، ص ۲٦.
۳٦ـ خلاف شیخ طوسی: جلد سوم، ص ۳۷۲ به بعد.

که این راه در مورد تمام عبید امکان نداشت و فقط عبیدی می‌توانستند از این طریق استفاده نمایند که صاحب حرفه یا صنعت باشند و یا قدرت کار کردن داشته باشند تا بتوانند درآمدی تأمین نمایند. به‌همین جهت باید آزادی عبیدی را که صاحب درآمدی نبودند بیشتر، بدستورهای اخلاقی، انسانی و عوامل اقتصادی ذکر شده مرتبط بدانیم.

ج ـ سبایا

سبایا عبارت از زنان و اطفال کفار بودند که به اسارت مسلمانان در می‌آمدند. به‌دستور پیغمبر، قتل زنان و اطفال اهل کتاب ممنوع شده بود و امر آنها دایر بین استرقاق و آزادی با خونبها و یا بدون خونبها بود که خلیفه یا امام می‌توانست یکی از آن دو را انتخاب نماید. با این تفاوت که در صورت انتخاب آزادی بدون خونبها، می‌بایستی رضایت غانمین را جلب نماید، زیرا برخلاف مردان، زنان و اطفال، چون موضوع قتل آنها منتفی بود، پس از اسارت به‌دست مسلمانان، بلافاصله جزء اموال غنائم در می‌آمدند که تمام غانمین در آن حق داشتند و بدون جلب رضایت آنان نمی‌شد در اموالشان تصرف کنند. ولی در مورد مردان به‌علت امکان اختیار قتل از طرف خلیفه یا امام، مالیت اسیر تا انتخاب یکی از چهار شق ذکر شده محرز نمی‌گردید.

اما در صورت انتخاب آزادی در مقابل خونبها، لزومی به جلب رضایت غانمین در بین نبود و امام می‌توانست خود راساً به این کار اقدام نماید. زیرا قبل از تقسیم هنوز حصهٔ هرکس مشخص نشده و خونبها می‌توانست جایگزین مالیت اسیر باشد. چنانچه خونبهای سبایا، اسیرانی از مسلمین بود که به اسارت کفار گرفتار شده بودند، در اینصورت می‌بایستی یا رضایت قانونی غانمین جلب شود و یا بهای سبایا از بیت‌المال مسلمین به غانمین پرداخت گردد. کما اینکه اگر مصالح عمومی ایجاب می‌کرد اسیری را بدون خونبها آزاد نمایند و غانمین رضایت نمی‌دادند می‌بایستی از بودجهٔ عمومی قیمت آنرا به غانمین بپردازند.

در صورت عدم انتخاب آزادی سبایا از طرف خلیفه یا امام، آنان جزء اموال غنائمی درمی‌آمدند که می‌بایستی بین محاربین تقسیم شوند و در این تقسیم موظف بودند سعی کنند تا مادری از فرزندش جدا نیفتد. و چون اسارت و استرقاق زنان به‌منزلهٔ طلاق و مبطل ازدواجهای قبل از اسارت آنان بود، صاحبان مسلمان حق داشتند با رعایت قوانین مربوط به یك زن مطلقه از نظر نگهداری عدهٔ لازم، با آنان عروسی نمایند[۳۷].

د ـ اراضی

مراد از اراضی، آن دسته زمینهائی است که به زور و جنگ تحت تصرف مسلمین درمی‌آمد. همانطور که در بحث خراج متذکر شده‌ایم، این گونه اراضی تا قبل از فتح سواد بین غانمین تقسیم می‌شد ولی از آن پس با اتخاذ سیاست جدید خلیفهٔ دوم، دیگر بین آنان تقسیم نگردید و طبق دستور این خلیفه از آن پس اموال غیر منقول و از جمله اراضی، جزء اموال فیء درآمد و

۳۷ـ احکام السلطانیة ماوردی: ص ۱۱۹ تا ۱۲۱.

به‌جای آنکه ملك عدهٔ بخصوصی گردد به ملکیت عموم مسلمین درآمد و همین امر سبب گردید، علی‌رغم یك واقعیت تاریخی که به وقوع پیوسته بود، فقها در حکم این‌گونه اراضی اختلاف پیدا کنند. عده‌ای مانند شافعی و پیروانش بدون توجه به این حقیقت تاریخی، آن اراضی را جزء اموال غنائم دانسته و گفته‌اند که باید بین غانمین تقسیم شود مگر آنکه آنان به رضایت خاطر از حق خود صرفنظر نمایند و اجازه دهند، برتمام مسلمین وقف گردد. ابوحنیفه، امام یا خلیفه را در تقسیم آن اراضی بین غانمین و یا عدم تقسیم و وقف برعموم مسلمین مخیر دانسته است. مالك و شیعه آنرا وقف عموم و ملك تمام مسلمین تلقی کرده‌اند[۳۸].

به‌هرحال قبل از تقسیم غنائم، لازم بود که ابتدا یك‌پنجم آنرا به‌عنوان خمس جدا نمایند و به بیت‌المال تحویل دهند تا طبق دستور قرآن تحت نظر امام یا خلیفه به مصرف معین شده برسد.

دوم ـ اموال فیء

دومین منبع درآمدی که برای خمس ذکر شده اموال فیء است که به‌قول ماوردی می‌بایستی یك‌پنجم از اموال فیء را به مصارف خمس برسانند. او در وجه تمایز بین مال فیء و مال غنیمت چنین می‌گوید:

«هر دو مال از دو جهت با هم شبیه است و از دو جهت با یکدیگر اختلاف دارد. از جهت آنکه هردو از کفار گرفته می‌شود و مورد مصرف خمس هردو مال یکی است به یکدیگر شباهت دارد و از جهت آنکه مورد مصرف چهارپنجم هریك مخالف دیگری است و مال فیء بدون جنگ و زور، و مال غنیمت در اثر جنگ و خونریزی نصیب مسلمانان می‌شود، با یکدیگر فرق دارد[۳۹]».

ماوردی سپس به شرح اموال فیء می‌پردازد و ضمن اشاره به قول ابوحنیفه مبنی براینکه نباید در اموال فیء خمس منظور گردد، تصریح می‌کند که قول ابوحنیفه مخالف بانص صریح قرآن و آیهٔ «مآافاءَ اللهعلی رَسُولِهِ مِنْ أَهل القُری فَلِلهِ وَ لِلرَّسولِ وَلِذِی القُربی و الیَتامیٰ والمَساکینِ وَابنِ السَّبیل» است و تأکید می‌کند که پس از وصول اموال فیء باید یك‌پنجم آن به‌عنوان خمس، جهت مصرف مخصوص تخصیص داده شود[۴۰].

ابویعلی نیز ضمن اشاره به وجوه افتراق و شباهت فیء و غنیمت، مانند ماوردی، مصرف خمس هردو را یکی نقل می‌نماید ولی اندکی بعد در تخمیس فیء تردید می‌نماید و ضمن نقل قول خرقی دائر بر تخمیس، می‌گوید، نصوص، وارد به عدم تخمیس است و روایتی هم از حضرت علی‌بن ابی طالب(ع) نقل می‌کند که در آن چنین آمده است: «انما الخمس فی الغنیمة و

۳۸ ـ همین کتاب: ۲۲۰ و ۲۲۱.

۳۹ـ احکام السلطانیة ماوردی: ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۴۰ـ قرآن: سوره حشر، آیه ۷. ترجمه: آنچه خداوند از اموال مردم قریه‌ها به پیامبرش برگرداند، از آن خدا و پیامبرش و خویشاوندان پیامبر و ایتام و مساکین و درماندگان می‌باشد.

ما قاتلوا علیه». او علی‌رغم این تردید، مانند ماوردی مصرف کنندگان خمس را، ضمن بیان خمس فیء شرح می‌دهد و اضافه می‌کند که مصرف کنندهٔ خمس غنیمت هم مانند مصرف کنندهٔ خمس فیء است[41].

یحیی‌بن آدم نیز در کتاب *الخراج*، روایات زیادی نقل می‌کند که همهٔ آنها حاکی از این است که در فیء خمس منظور نمی‌گردد و حتی در بیان فرق غنیمت و فیء چند روایت نقل می‌کند که تمام آنها، در غیر قابل تخمیس بودن فیء صراحت دارد. مانند روایت وکیع از سفیان‌بن سعید که در آن چنین آمده است: «الغنیمة ما اصاب المسلمون عنوة، ففیه‌الخمس‌لمن سمی‌الله و اربعه اخماسه لمن شهده و الفیء ما صالح‌علیه‌المسلمون بغیر قتال، لیس‌فیه خمس فهولمن سمی‌الله و رسوله» و مانند روایت ابن‌مبارك از سفیان در مورد اراضی مفتوح العنوة که در آن نیز چنین آمده است: «ان‌شاء الامام خمسّها و قسم اربعة اخماسها و ان‌شاء جعلها فئیاً، کماصنع عمربن الخطاب بالسواد[42]».

از استدلالی که ماوردی در مقابل ابوحنیفه می‌کند و قول او را، مبنی بر عدم تخمیس اموال فیء، مخالف بانص صریح قرآن ـ یعنی آیهٔ «ماافاء» که در آن پنج مورد مصرف برای اموال مذکور تعیین شده است ـ تلقی می‌کند[43]، چنین برمی‌آید که تعیین پنج مورد مصرف برای اموال فیء و شباهت یا یکی بودن این موارد با موارد خمس که در آیهٔ غنیمت به آن اشاره شده، موجب گردیده است این اشتباه پیش بیاید که اموال فیء هم مانند غنیمت باید تخمیس گردد و آنگاه یك خمس آن به مصرف موارد ذکر شده در آیهٔ غنیمت برسد. در حالیکه یکی بودن موارد مصرف نمی‌تواند دلیلی بر تخمیس اصل مال فیء و اخراج خمس اصطلاحی از آن باشد. شاید یکی بودن موارد مصرف را در دو آیهٔ فیء و غنیمت بتوان چنین توجیه کرد که رابطهٔ این دو آیه از لحاظ مورد مصرف، رابطهٔ عموم و خصوصی مطلق است یعنی در موارد مصرف خمس مذکور در آیهٔ غنیمت از اموال فیء هم می‌توان استفاده کرد درحالی که موارد مصرف فیء به دلیل آیات بعد از آیهٔ «ما افاء» منحصر به آن موارد نیست و همان طور که روایات شیعه تصریح دارد اموال فیء و انفال در اختیار امام به حق است که علاوه بر موارد مصرف ذکر شده در آیه (البته در صورت احتیاج) هرطور مصلحت مسلمانان می‌داند به مصرف برساند. زیرا سهم خدا و رسول و ذوی‌القربی که طبیعتاً در اختیار امام است و به مساکین، ایتام و ابنای سبیل آل محمد(ص) در

۴۱ـ احکام‌السلطانیة ماوردی: ص ۱۱۱ و ۱۱۲. احکام‌السلطانیة ابویعلی: ص ۱۳۴.

۴۲ـ خراج یحیی: ص ۱۹. ترجمه: غنیمت آن (مالی) است که مسلمانان آن را به زور و جنگ به دست می‌آورند و یك‌پنجم آن برای کسانی است که خداوند (در قرآن) از آنها نام برده است و چهارپنجم آن برای کسانی است که در جنگ شرکت کرده‌اند و فیء مالی است که مسلمانان بدون جنگ، (با کفار) بر سر آن به توافق رسیده باشند. در این مال خمس نیست و متعلق است به کسانی که خداوند (در قرآن) از آنها نام برده است ـ امام مخیر است که آنرا تخمیس نموده و چهارپنجم آنرا (بین محاربین) تقسیم کند یا اینکه همانطوریکه عمربن‌الخطاب در سواد عراق عمل کرد آنرا جز اموال فیء درآورد.

۴۳ـ احکام السلطانیة ماوردی: ص ۱۱۲.

صورتی خمس تعلق می‌گیرد که محتاج باشند و اگر اموال خمس کفایت آنها نکند، چون از اموال صدقه نمی‌توانند استفاده کنند طبیعی است که باید از اموال فیء به آنها بدهند.

سوم ـ معادن و دفینه‌ها

صرف نظر از اختلافاتی که در روایات و به تبع آنها در بین فقها در مصادیق معدن و رکاز و درجهٔ شمول آنها وجود دارد، مسئله‌ای که در خمس این منابع موجود است، اینست که اکثر افرادی که از این منابع بحث کرده‌اند، مورد یا موارد مصرف آنرا مسکوت گذاشته‌اند و معلوم نیست که به فرض ثبوت خمس در این منابع، موارد مصرف آن با غنائم یکی است یا موارد مصرف دیگری دارد. زیرا بعضی و حتی بیشتر کتب فقهی، اینگونه منابع را جدا از خمس اصطلاحی مورد بحث قرار داده و جداگانه و یا اکثر در کتاب زکات باب یا فصلی را به آن اختصاص داده‌اند. افرادی مانند ماوردی و ابویعلی هم اصولاً معادن را جزء منابع زکات و تابع مقررات آن شمرده و مورد مصرف خمس دفائن یا رکاز را هم با مورد مصرف زکات یکی دانسته‌اند[٤٤]. حتی آن دسته از کتب غیر شیعه که در کتاب خمس، این منابع را مورد بحث قرار داده‌اند، نه تنها اشاره‌ای به وجه اشتراک خمس این اموال، از لحاظ مصرف با خمس به معنی اصطلاحی یعنی خمس غنیمت نکرده‌اند، بلکه نحوهٔ بحث به‌خوبی آشکار می‌سازد که اکثراً از آن به‌عنوان یك مالیات جداگانه که فقط از لحاظ اسم و نسبت ماخوذه با خمس اصطلاحی مشابهت داشته است، یاد کرده‌اند.

ابوعبید، ضمن بحث از این منابع درباب خمس، به اختلاف فقها در معنی رکاز اشاره می‌کند و می‌گوید:

> اهل عراق، ضمن قول به یکی بودن رکاز و معدن، عقیده دارند که در معدن و مال مدفون باید خمس پرداخته شود و اهل حجاز، رکاز را همان مال مدفون دانسته، با جدا ساختن معدن از رکاز، در معدن زکات و در رکاز که همان مال مدفون است خمس قائل شده‌اند.

ابوعبید آنگاه به ادلهٔ طرفین اشاره می‌کند و در خاتمه می‌گوید:

> به‌عقیده من رکاز بیشتر از زرع که موضوع زکات است، به مغنم شباهت دارد و باید در آن خمس منظور شود[٤٥].

جز شیعه، کمتر افراد متعرض موارد مصرف خمس این اموال شده‌اند. آنها هم که اشاره‌ای کرده‌اند یا مانند ماوردی و ابویعلی موارد مصرف آن را با زکات یکی دانسته و یا مانند بکربن محمد و ابوحنیفه آنرا جزء اموال فیء و مورد مصرف آن را هم، مورد مصرف فیء (از لحاظ اهل

٤٤ـ همان ماخذ: ص ۱۰۵، احکام‌السلطانیة ابویعلی. ص ۱۱۱.

٤٥ـ اموال ابوعبید: ص ۳۳۸ تا ۳۴۱.

سنت) تلقی کرده‌اند[٤٦]. تنها شیعه هست که این منابع را در ردیف منابع درآمد خمس به حساب آورده و از آن مانند اموال غنائم یاد کرده است، چنانکه از حضرت علی‌بن ابی طالب(ع) نقل شده که منابع درآمد خمس عبارتست از چهار منبع بدین قرار: ۱ـ غنائمی که از مشرکین نصیب مسلمین می‌گردد ۲ـ معادن ۳ـ کنوز(دفاین) ٤ـ غوص (اموالی که در نتیجه غواصی به دست می‌آید)[٤٧]. طبق همین روایت، خمس این منابع بر شش قسمت تقسیم می‌شود و امام سه‌سهم آنرا به‌عنوان سهم خدا، سهم رسول و سهم ذوالقربی ضبط و سه‌قسمت دیگر را بین ایتام، مساکین و ابناءسبیل آل محمد تقسیم می‌کند. روایت دیگری هم از عبد صالح در این خصوص نقل شده با فرق اینکه در آن نمکزار نیز تحت عنوان «ملاحه» بر منابع درآمد خمس افزوده شده و در پایان هم علت اختصاص سه‌سهم آن به ایتام، مساکین و ابناءسبیل آل محمد، حرمت صدقات بر آنها ذکر شده است .گرچه در مقابل اینها روایت دیگری هم از ابوعبدالله نقل شده که در آن تصریح شده است که خمس فقط در غنائم است. (لیس الخمس الا فی الغنائم خاصة[٤٨]). لکن با توجه به تعمیمی که شیعه برای معنی متبادر از غنیمت قائل است و شامل تمام این اموال می‌شود، این روایت هیچگونه اشکالی برای روایات گذشته ایجاد نمی‌کند. علاوه برآنکه مرحوم شیخ طوسی روایت فوق را بدین شکل که «لیس الخمس بظاهرالقرآن الاّ فی الغنائم» تعبیر و تفسیر می‌نماید و با این تفسیر غنائم جنگی به نص قرآن و بقیه موارد براساس سنت و روایت مورد تعلق خمس قرار می‌گیرد.

با این حال نظرات شیعه هم، در مورد این‌گونه اموال یکی نیست. بعضی، آنها را جزء انفال و در اختیار امام می‌دانند[٤٩]، بعضی دیگر آنها را جزء اموال عمومی و تمام مردم را در آن شریک می‌شمارند[٥٠] و دستهٔ سوم آن را تابع مالکیت زمینی می‌دانند که معدن در آن قرار گرفته است[٥١]. به هرحال این تشتت آرا حتی آرای شیعه و اختلاف موجود در کتب فقهی نسبت به این منابع از یکطرف، و عدم تعرض موارد مصرف خمس آنها به‌کلی و یا یکی دانستن آن با مصرف زکات یا فیء و یا خمس از طرف دیگر، شاید بتواند این نکته را مسلم بدارد که عملاً وضع خمس اینگونه اموال، از ابتداء، با خمس غنائم فرق داشته است منتهی شیعه به دلیل روایات خود و تعمیمی که در کلمهٔ «غنیمت» قائل است مورد مصرف آن را با خمس غنائم یکی دانسته، در حالیکه عدم ذکر موارد مصرف در روایاتی که تصریح به اخراج خمس از این اموال شده، بعضی از اهل سنت را بر

٤٦ـ خلاف شیخ طوسی: جلد اول، ص ۳۲۲.

٤٧ـ سید مرتضی، علم‌الهدی‌علی‌بن‌الحسین، رساله المحکم و المتشابه. ۱۳۱۲ هجری: ص ٥٧؛ مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. تهران، ۱۳۸۷ هجری: جلد نوزدهم، ص ٤٦.

٤٨ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۱۲٤.

٤٩ـ همان ماخذ: ص ۱۳٦ و ۱۲۷.

٥٠ـ خلاف شیخ طوسی. جلد اول، ص ۳۲۲.

٥١ـ جواهرالکلام نجفی: جلد شانزدهم، ص ۲۸ تا ۳۲.

آن داشته است که با وجود شباهت در نسبت مأخوذه، مورد مصرف آنرا با مورد مصرف زکات یکی بدانند. زیرا از نظر اهل سنت تنها در غنائم دارالحرب است که به موجب آیهٔ «وَاعْلَموا أنَّما غَنِمتُم» (سورهٔ انفال، آیهٔ ٤١) اشاره به مورد مصرف خمس آن شده ولی در اموال دیگر حتی در مورد اموالی که تصریح به تخمیس آن گردیده مانند رکاز که طبق روایت منقول از پیغمبر (و فی الرکاز الخمس) هیچگونه اشاره‌ای به مورد مصرف خمس آن نشده است. بنابراین آن دسته از اهل سنت که درصدد تعیین موارد مصرف خمس این اموال برآمده‌اند، مجبور بوده‌اند یا به خروج موضوعی این منابع از حکم خمس قائل شوند یا اینکه خروج حکمی آنها را تایید نمایند. به‌همین جهت معادن را که دلیل قاطعی بر تخمیس آن وجود نداشت در باب زکات ذکر و مالیات آنرا نیز زکات تلقی کرده‌اندوبرای‌آن حدنصاب قائل شده‌اند.ولی دررکاز چون تصریح به تخمیس آن‌شده بود و با قوانین زکات مطابقت نداشت برآن شده‌اند که مصرف خمس رکاز بامصرف زکات یکی است.

عده‌ای دیگر از اهل سنت موارد مصرف خمس این اموال را با موارد مصرف اموال فیء یکی دانسته[52] و این قولی است که مورد قبول بعضی از فقهای شیعه نیز قرار گرفته است و شیخ در کتاب خلاف به آن اشاره می‌کند[53] (اگر چه در مورد مصرف فیء بین شیعه و سنی اختلاف وجود دارد). به‌هرحال به‌عقیدهٔ این عده، خمس این اموال یکی از منابع درآمد فیء نظیر جزیه و خراج و امثال آن می‌باشد که باید در مصارف عمومی به مصرف برسد تنها فرق این منبع با منابع دیگر درآمد فیء، نسبت مأخوذه است که در این منبع یك‌پنجم و در دیگر منابع به مأخذهای دیگری است.

ترجیح این قول را برقول کسانیکه قائل به زکات این اموال هستند شاید بتوانیم چنین توجیه کنیم که اینگونه اموال، هنگامی که مورد بهره‌برداری قرار بگیرند و به‌صورت سرمایه‌های مترصد برای نما در آیند، خودبه‌خود متعلق زکات قرار می‌گیرند درحالیکه نظر قانونگذار براین بوده است که برمعادن خام و دفینه‌های پیدا شده و یا اصولاً اموالی که یك مرتبه و بدون به‌کار بردن سرمایه یا صرف هزینه‌های فراوان، بەدست می‌آید مالیاتی معین کند تا حق عموم در آن رعایت شود. این مالیات را قانونگذار به مأخذ یك‌پنجم معین کرده و قاعدتاً باید به مصرف مصالح عامه که عبارت از همان موارد مصرف فیء است برسد و مصالح عامه هم نمی‌تواند منحصر به موارد هشت‌گانه مصارف زکات که درباب زکات متذکر شدیم و یا موارد پنجگانه مصارف خمس که ذیلاً متذکر خواهیم شد منحصر باشد.

موارد مصرف اموال خمس

آیه‌ای که در آن به موارد مصرف خمس اشاره شده، آیهٔ ٤١ از سورهٔ انفال یعنی آیهٔ «وَاعْلَموا

۵۲ـ احکام‌السلطانیه ماوردی ابویعلی: ص ۱۱۲.

۵۳ـ خلاف شیخ طوسی: جلد اول، ص ۳۲۲.

أنّما غنمتم مِنْ شَیءٍ فَأنَّ لِلّهِ خُمُسَه وَ لِلرَّسُول وَ لِذِی الْقُربیٰ وَ الیتامیٰ وَالمَساکینَ وَ ابن السَّبیل اِنْ کُنتم آمَنْتُم بِاللّهِ وَ ماأنْزَلنا علی عَبدنا یوم الفُرقان یَوْمَ التَقَی الْجَمْعان وَاللّهُ علی کُلِّ شیءٍ قَدیر[٥٤]» می‌باشد که در آن علاوه بر آنکه، برای اولین بار به مسلمانان اجازهٔ استفاده از غنائم داده شده، به لزوم اخراج خمس و صرف آن در موارد تعیین شده نیز اشاره گردیده است.

ابن‌عباس روایت می‌کند رسول خدا بعد از اخراج خمس از غنائم آن را به چهار قسمت تقسیم می‌کرد، یك قسمت را برای خدا و رسول و ذوالقربی در نظر می‌گرفت و سه قسمت دیگر را بین ایتام، مساکین و ابناء سبیل تقسیم می‌نمود[٥٥].

ابی‌العالیه، طریقهٔ تقسیم غنائم را در زمان پیغمبر چنین نقل می‌کند: رسول خدا، سهم خدا را (جهت مخارج خانه کعبه) قبل از تقسیم و اخراج خمس از غنائم برمی‌داشت آنگاه خمس غنائم را به پنج قسمت تقسیم می‌کرد و برای هریك از رسول، ذوالقربی، ایتام، مساکین و ابناء سبیل سهمی در نظر می‌گرفت[٥٦]. طبق این روایت، سهم خدا یعنی خانهٔ کعبه از اصل غنیمت برداشت می‌شده، در حالیکه برابر روایت اول از خمس و با سهم رسول و ذوالقربی یکی منظور می‌شده است.

روایات شیعه[٥٧] طرز تقسیم خمس را در زمان پیغمبر و حضرت علی بن ابی‌طالب متفاوت نقل کرده‌اند. از ابوعبدالله نقل شده است که پیغمبر خمس را به پنج قسمت تقسیم می‌کرد سهم خدا را خود برمی‌داشت و چهار سهم بقیه را به ترتیب بین ذوالقربی،ایتام، مساکین و ابناء سبیل تقسیم می‌نمود. طبق روایت منقوله از حضرت علی بن ابی‌طالب، خمس می‌بایستی به شش قسمت تقسیم گردد، سه سهم آنرا به‌عنوان سهام خدا، رسول و ذوالقربی، امام بردارد و سه سهم بقیه را بین ایتام، مساکین و ابناء سبیل آل محمد تقسیم نماید. در روایت دیگری از عبد صالح، علت این تقسیم چنین توجیه شده است که سهم خداورسول، پس ازپیغمبر، به اولی‌الامر یعنی امام می‌رسد، یك سهم هم به‌عنوان ذوالقربی استحقاق دارد، بنابراین از سه سهم خمس، دو سهم وراثتاً و یکی استحقاقاً به امام تعلق می‌گیرد؛ باقی می‌ماند سه سهم که آنهم باید بین ایتام، مساکین و ابناء سبیل آل محمد تقسیم گردد؛ آن هم به‌علت آنست که آنها نمی‌توانند از صدقات استفاده نمایند.

ابن‌عباس در آخر روایت خود اضافه می‌کند که سهم خدا و رسول اکثراً به مصرف ذوالقربی می‌رسید و اصولاً مورد استفادهٔ شخص پیغمبر قرار نمی‌گرفت. ماوردی ضمن اینکه می‌گوید،

٥٤ـ ترجمه: و بدانید که هر آن چیزی که به غنیمت گرفته‌اید، بی‌گمان یك‌پنجم آن از آن خدا، رسول خدا، خویشان رسول خدا، ایتام، مساکین و درماندگان است اگر به خدا ایمان آورده‌اید و بدانچه برینده خویش فرو فرستاده‌ایم. روز (فرقان) روزی که دو گروه رو در روی هم آوردند و خدا بر همه چیز داناست.

٥٥ـ اموال ابوعبید: ص ٣٢٥.

٥٦ـ همان ماخذ: ص ٣٢٥.

٥٧ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ١٢٨.

این سهم به مصرف مخارج زندگی پیغمبر و خانواده و در صورت زیادی به مصرف مصالح عمومی مسلمین می‌رسید، اضافه می‌کند: پس از رحلت پیغمبر، در مورد مصرف این سهم اختلاف پیش آمد و آنهائی که قائل به میراث برای انبیا بودند، گفتند این سهم بعد از پیغمبر به ورثه او می‌رسد ولی ابوثور قائل به آن شد که میراث پیغمبر به امام و خلیفهٔ بعد از پیغمبر تعلق دارد و باید به مصارف عمومی خلافت برسد. ابوحنیفه بعد از پیغمبر اصولاً این سهم را ساقط دانسته و شافعی هم برآن شده است که سهم مذکور باید به مصرف مصالح عمومی مسلمین برسد[58].

سهم ذوالقربی نیز در زمان پیغمبر بین بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب تقسیم می‌گردید و سایر اقوام پیغمبر مانند بنی‌عبد شمس و بنی‌عبد نوفل از آن محروم بودند. وقتی که جبیر بن مطعم و عثمان ضمن اعتراف به فضیلت و برتری بنی‌هاشم، علت ترجیح بنی‌عبدالمطلب را سؤال کردند، پیغمبر جواب داد، بنی‌عبدالمطلب مرا در جاهلیت و اسلام تنها نگذاشتند. آنها با بنی‌هاشم به منزلهٔ انگشتان از یك دست هستند[59].

به‌طور مسلم در زمان پیغمبر از این سهم، به‌نفع بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب استفاده می‌شده است، لکن بعد از رحلت پیغمبر، میان مسلمین در مورد مصرف سهم ذوالقربی اختلاف افتاد، بعضیها عقیده داشتند که سهم ذوالقربی، به اعتبار احترام به مقام رسالت مقرر شده است و قاعدتاً پس از پیغمبر باید به ذوالقربی کسی داده شود که عهده‌دار مقام خلافت پیغمبر است یا اینکه به‌کلی حذف شود. دستهٔ دیگر برآن بودند که با وفات پیغمبر احترام خانوادگی او از بین نخواهد رفت و باید کماکان سهم ذوالقربی بین اقربای پیغمبر تقسیم گردد[60]. به‌همین جهت بعداً هم فقها، اقوال مختلفی اتخاذ کردند و ابوحنیفه قائل به حذف سهم ذوالقربی شد و شافعی و شیعه آنرا کماکان حق بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب دانستند[61].

ابوعبید به‌نقل از قیس بن مسلم می‌گوید نتیجهٔ اختلاف اصحاب پس از پیغمبر در مورد سهم ذوالقربی این شد که هردو دسته موافقت نمایند، سهم رسول و ذوالقربی را بجای دادن به اقربای پیغمبر یا خلیفه و اقربای او، به مصارف جنگی و جهاد در راه خدا و مصالح مسلمین برسانند و به‌همین نحو در دوران خلافت ابوبکر و عمر نیز عمل شد. ابویوسف هم روایتی نقل می‌کند که حاکی از این است که علاوه بر دوران دو خلیفهٔ ذکر شده، در زمان عثمان و علی‌بن ابی طالب هم نسبت به سهم رسول و ذوالقربی، به این نحو عمل می‌شده است. ولی بعداً روایتی از محمدبن اسحق نقل می‌کند مبنی براینکه نظر علی‌بن ابی طالب در مورد سهم ذوالقربی و تقسیم خمس، رای اهل بیت یعنی تقسیم بین اقربای پیغمبر بود، ولی در عمل مایل نبود که با ابوبکر و عمر

۵۸ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۲.
۵۹ـ اموال ابوعبید: ص ۳۳۱.
۶۰ـ همان ماخذ: ص ۳۳۲؛ خراج ابویوسف: ص ۲۱.
۶۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۲.

مخالفت نماید[٦٢].

روایتی هم ابوعبید از طریق ابن اسحق از اباجعفر محمدبن علی نقل می‌کند مبنی براینکه وقتی از امام علت موافقت علی‌بن ابی طالب را با تصمیم خلفایِ سلف در مورد سهم ذوالقربی سؤال کردند جواب داد: علی اکراه داشت از اینکه او را به مخالفت دو خلیفهٔ اول متهم نمایند (کره‌والله ان یدعی علیه خلاف ابی‌بکر و عمر). کمااینکه روایات دیگری هم از طرق مختلف از خود حضرت نقل شده که در تمام آنها اکراه خود را از مخالفت با دو خلیفهٔ پیشین ابراز و در یکی از آنها تصریح نموده است که: من نیامده‌ام تا بر کارها و اقدامات عمر خط بطلان بکشم و مایل هم نیستم بدین سبب در بین مسلمین اختلاف به‌وجود اید[٦٣].

به‌هرحال این مسلم است که بنی‌هاشم از این وضع رضایت نداشتند و پیوسته در صدد بودند تا حق خود را بگیرند. گرچه عمر خلیفهٔ دوم برای دلجوئی بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب تصمیم گرفت از مال خمس کمکی به ازدواج و دیون فقرای ذوالقربی بکند، ولی به‌طوری که از پاسخ ابن عباس به نجده در روایت ابن شهاب برمی‌آید، بنی‌هاشم زیربار نمی‌رفتند و پیوسته طالب حق خود بودند[٦٤]. این وضع ادامه داشت تا اینکه عمربن عبدالعزیز تصمیم گرفت مجدداً سهم ذوالقربی را به آنها برگرداند ولی همانطور که می‌دانیم دوران خلافت این خلیفه فوق‌العاده کوتاه بود و ظاهراً نتوانست در این مدت کوتاه تغییری در این وضع به وجود آورد.

در مورد سه سهم دیگر، روایات شیعه حکایت از آن دارد که مراد از ایتام، مساکین و ابناء سبیل، یتیم و مسکین و ابن سبیل ذوالقربی و آل محمد است؛ زیرا براینها صدقه و زکات حرام است و باید از خمس استفاده نمایند[٦٥]. ماوردی و ابویعلی تصریح می‌کنند که این سهم می‌بایستی در ایتام و مساکین و ابناء سبیل اهل فیء مصرف شود و در تعریف اهل فیء و تمایز آن از اهل صدقه چنین می‌گویند:

> اهل فیء عبارت از مهاجرینی بوده که برای حمایت از اسلام و دفاع از مسلمین و مقاتلهٔ با کفار، شهر و دیار خود را ترک و به مدینه مهاجرت می‌کرده‌اند و اهل صدقه سایر مسلمانانی بوده‌اند که در این راه اقدام نمی‌کرده‌اند. در زمان رسول خدا به اهل صدقه اعراب می‌گفتند در مقابل اهل فیء که آنها را مهاجرین می‌نامیدند. بنابراین برخورداری از فیء امتیازی بوده است برای مهاجرین، زیرا مهاجرین و اهل فیء برابر بعضی از اقوال حق استفاده از صدقه هم داشته‌اند، در صورتی که اهل صدقه حق استفاده از خمس نداشته‌اند. گرچه عده‌ای هم استفادهٔ اهل فیء را از صدقه جایز نمی‌دانند و می‌گویند هر مال باید در مورد خودش مصرف گردد ولی باز اختصاص مهاجرین به استفاده از فیء

٦٢ـ اموال ابوعبید: ص ۳۳۲؛ خراج ابویوسف: ص ۲۰.
٦٣ـ اموال ابوعبید: ص ۳۳۳.
٦٤ـ همان ماخذ: ص ۳۳۵.
٦٥ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۱۲۵ به بعد.

شرفی بود برای آنها از لحاظ اینکه از اهل صدقه متمایز گردیده‌اند[٦٦].

به‌هرحال آنچه مسلم است، در مورد مصرف سه سهم مذکور هیچگـاه طبق نظر شیعه یعنی اختصاص سه سهم به ایتام،مساکین و ابناء سبیل آل محمد عمل نشده و اگر هم چیزی به‌عنوان خمس به آنها داده‌اند مانند سایر مسلمانان، به‌عنوان یتیم، مسکین و ابن سبیل مسلمان و مهاجر بوده است نه ذوالقربی و آل محمد، بخصوص که عدم دخالت خصوصیت ذوالقربی در اختصـاص تمام سهام خمس، با روش سیاسی دولتهـا مطابقـت داشـته اسـت، زیرا دولت با این روش می‌توانست از اختصـاص بودجـه‌ای بخصـوص به‌نام خمس به ذوالقـربی که در آن زمان نقش مخالف دولت را در دست داشتند جلوگیری کند.

٦٦ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۲؛ احکام السلطانیه ابویعلی: ص ۱۲۲.

فصل چهاردهم

زکات

زکات یکی از ارکان دین اسلام و در اصطلاح فقهی عبارت از مقادیر معینی می‌باشد که یك مسلمان متمکن می‌بایستی به‌عنوان فریضهٔ مالی، از بعضی از اموال بپردازد. تاریخ فرض این فریضه، که در اکثر آیات و روایات به صورت حق فقرا و محرومین در اموال اغنیا و توانگران عنوان شده[1] است به درستی معلوم نیست. علت آن آیات متعددی است که بعضی در مکه بعضی دیگر در مدینه در مورد این فریضه نازل شده است، بدین ترتیب که عده‌ای از مفسرین، آیات مکّی را به‌عنوان فرمان اوّلیه فرض این فریضه تلقی کرده‌اند و به استناد آن تاریخ وجوب زکات را به قبل از هجرت یعنی هنگامی که هنوز پیغمبر در مکّه اقامت داشت ارجاع داده‌اند، در حالیکه عده‌ای دیگر، به استناد آیات مدنی که به عقیدهٔ آنها فرض این فریضه به آن آیات مستند است، این تاریخ را به بعد از هجرت و به روایتی، به سالهای آخر عمر پیغمبر یعنی سال نهم هجری[2] مربوط دانسته و به‌ناچار درصدد توجیه آیات مکّی و آیات مدنی که قبل از آن تاریخ نازل شده برآمده‌اند[3].

مسلم است که تطبیق این توجیه با واقعیتهای تاریخی و همچنین توجیهی که مفسرین دسته اول نسبت به آیات مدنی کرده‌اند، احتیاج به بررسی دارد و برای این بررسی هم، لازم است ابتدا آیات مورد استناد هردو دسته را از نظر بگذرانیم. این آیات که از طرف مفسرین به عنوان آیات وجوب معرفی شده‌اند به قرار زیر است:

آیهٔ اول ـ وَفِی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسّائِلِ وَالْمَحرُومِ[4] (سورهٔ الذاریات آیهٔ ۱۹).

آیهٔ دوم ـ وَالَّذینَ فی أَموالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسّائِلِ وَالْمَحرُومِ[5] (سورهٔ معارج آیه‌های ۲۵- ۲۴).

۱ـ مفتاح کنوزالسنه: ص ۲۲۱.

۲ـ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷۲۳.

۳ـ روح‌المعانی آلوسی: جلد دوم، ص ٤۱ و جلد بیست‌وهفتم، ص ۸.

٤ـ ترجمه: و در اموالشان حقی است برای فقیر و محروم.

۵ ـ ترجمه: و در اموالشان حق معلومی است برای فقیر و محروم.

آیهٔ سوم ـ وَ وَیْلٌ لِلمُشرِ کینَ اَلَّذینَ لایُؤتُونَ الزَّکاةَ وَهم بِالاخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ[٦] (سورهٔ فصلت آیه‌های ۷-٦).

آیهٔ چهارم ـ خُذْ مِنْ اَمْوالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ و تُزَکّیهِم بِها وَصَلِّ عَلَیْهِمْ اِنَّ صَلوتَكَ سَکَنٌ لَهُم والله سَمیعٌ علیم[۷] (سورهٔ توبه آیهٔ ۱۰۳).

آیهٔ پنجم ـ اِنَّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالمَساکینِ وَالْعامِلینَ عَلیها وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقابِ وَالْغارِمینَ وَ فی سَبیلِ اللهِ وَابنِ السَّبیلِ فَریضَةً مِن اَللهِ وَاللهُ علیم حَکیم[۸] (سورهٔ توبه آیهٔ ٦۰).

آیهٔ ششم ـ لَیْسَ البِرَّاَنْ تُوَلّوُاوُجُوهَکُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ وَلٰکِنَّ البِرَّمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْیَومِ الاخِرِوالمَلائِکَةِ وَالکِتابِ وَالنَّبِیّینَ وَ آتَی المالَ عَلی حُبِّهِ ذَوِی القُربیٰ والیَتامیٰ وَالمساکینَ وَابنَ السَّبیلِ وَ السّائِلینَ وَ فی الرِّقابِ وَاَقامَ الصَّلوةَ و آتَی‌الزَّکاةَ وَالمُوفُونَ بِعَهدِهِمْ اِذ اعاهَدُوا وَالصابِرینَ فی البَاْساءِ وَالضَّرّاءِ وَ حینَ الْبَأسِ اُولٰئِكَ الَّذینَ صَدَقُوا وَ اُولٰئِكَ هُمُ المُتَّقُونَ[٩] (سورهٔ بقره آیهٔ ۱۷۷).

سه آیهٔ اول مکی و آیات چهارم و پنجم و ششم مدنی می‌باشند.

به‌عقیدهٔ دستهٔ اول، مراد از کلمهٔ «حق» در آیهٔ اول و دوم، زکات به معنی اصطلاحی به‌عنوان یك فریضه می‌باشد با فرق اینکه این فریضه در ابتدا حدود معینی نداشته و این حدود بعداً و بوسیلهٔ آیات مدنی و روایت تعیین شده است . بنابراین تاریخ فرض زکات به زمانی برمی‌گردد که پیغمبر در مکه اقامت داشته و هنوز به مدینه مهاجرت نکرده بوده است و در حقیقت زکات اولین فریضهٔ مالی می‌شود که خداوند بر مسلمین مقرر داشته است. طبق نظر این دسته تمام آیاتی که بعد نازل شده و در هریك به نحوی و با عنوان خاصی نظیر صدقه، انفاق، برّ، اطعام و امثال آنها به‌حق فقرا در اموال اغنیا اشاره شده جنبهٔ تاکید، تشویق و یا تحدید حقی را دارد که خداوند در آیهٔ اول به طور مطلق و در آیهٔ دوم به طور معلوم بدان اشاره کرده است. البته باید گفت که حق معلوم در آیهٔ دوم، غیر از مقادیر معینی است که در زکات اصطلاحی تعیین گردیده

٦ـ ترجمه: وای بر مشرکان، کسانی که زکات نمی‌دهند و به آخرت کافر هستند.

۷ـ ترجمه: از اموالشان صدقه (زکات واجب) بگیر تا پاکشان سازی و به وسیله آن پاکیزه‌شان گردانی و درباره آنها دعا کن که دعای تو آرامشی برای آنها است و خدا شنوا و داناست.

۸ـ ترجمه: صدقات فقط برای فقیران و مسکینان و عاملان (جمع‌کنندگان) آن و آنها که جلب دلهاشان (را با مال) کنند و برای آزاد ساختن بندگان و قرض‌داران و در راه خدا و برای در راه ماندگان است (و این) فرض و حکم خداست و خدا دانا و فرزانه است.

۹ـ ترجمه: نیکوکاری در آن نیست که رویهای خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید، ولیکن کسانی نیکوکار هستند که به خدا و به روز بازپسین و به فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان بیاورند و دارایی را در راه دوستی او به خویشاوندان و خواهندگان، و در راه آزادکردن بندگان بدهند و نماز را بپای دارند و زکات بدهند، و وفا کنند به پیمانشان چون پیمان بندند و شکیبا باشند در سختی و زیان و هنگام کارزارو اینان، آن کسانند که راست گفتند و چنین کسان پرهیزکارانند.

است بلکه حقی است که هرکس قدرت پرداخت آنرا درخور استطاعت خود دانسته و نزد خود آنر بعنوان حق فقرا، از دیگر اموال خود مشخص ساخته است[۱۰]. زیرا بموجب آیات مذکور هرکس مکلف بوده است، به مقتضای استطاعت و قدرت مالی، مقداری از اموال خود را بعنوان حق فقرا و محرومین در نظر بگیرد. این حق گرچه از نظر شرع مشخص نبوده و همانطور که خواهیم دید سیاست مالی آن روز هم ایجاب نمی‌کرده است که مشخص باشد ولی از نظر زکات دهنده که قدرت مالی خود را می‌دانست معلوم و مشخص بود و بههمین جهت خداوند آنرا به علم و تشخیص او واگذار می‌کرد تا از این طریق، هم ظلمی به زکات دهنده نشود و هم از تضییع حقوق فقرا که زندگی آنروز آنها به این کمکها بستگی داشت جلوگیری بعمل آید.

بعقیدهٔ دستهٔ دوم، آنچه موجب فرض زکات به معنی اصطلاحی شده آیات مدنی می‌باشد که پیغمبر به موجب آیهٔ چهارم، مامور اخذ زکات مسلمین و به موجب آیهٔ پنجم مکلف به صرف آن در طبقات هشت‌گانه شده است. طبق نظر این دسته، زکات مذکور هنگامی برمسلمین مقرر شده که پیغمبر به مدینه مهاجرت کرده و سنواتی هم در انجا اقامت داشته است. بنابراین نه تنها هیچگونه ارتباطی با حقوقی که در آیات مکّی و حتی آیات مدنی قبل از نزول آیهٔ زکات ندارد، بلکه نمی‌تواند اولین فریضه مالی نیز باشد. زیرا بنقل طبری آیهٔ چهارم در سال نهم هجری نازل شده است در حالیکه قبل از آن، زکات فطر و خمس بر مسلمین مقرر شده بوده است[۱۱].

گرچه بنظر این دسته زکات به معنی اصطلاحی، فریضه‌ای است کاملاً متفاوت از آنچه آیات مکی برآن دلالت دارند، ولی این را هم منکر نمی‌شوند که مسلمین قبل از رسیدن این دستور، مکلف به پرداخت فریضهٔ مالی بعنوان حق فقرا و محرومین بوده‌اند. بنابراین مورد اختلاف دو قول منحصر می‌شود به ارتباط دو فریضه با یکدیگر که دومی آن را منکر و اولی فریضهٔ دوم را به صورت ادامهٔ فریضهٔ اول، منتهی بصورت محدود می‌داند.

ظاهراً این اختلاف جز ایجاد تشکیك در تاریخ فرض فریضه زکات، ثمره دیگری نمی‌تواند داشته باشد، زیرا:

اولاً، هردو دسته بوجود فریضه قبل از فرض فریضهٔ زکات به معنی اصطلاحی معترفند.

ثانیاً، هردو قبول دارند پس از آیهٔ زکات، حقوق فقرا در اموال اغنیا، بعنوان یك فریضهٔ مالی، به آنچه آیهٔ زکات و روایات واردهٔ در آن خصوص دلالت دارند، منحصر شده است.

ثالثاً، بنظر هردو دسته، اگر حقی در اموال بغیر از زکات اصطلاحی وجود داشته باشد، جنبهٔ استثنائی دارد و بموجب ضرورت احتیاج می‌باشد نه بعنوان یك فریضهٔ دائمی و احتیاج هم می‌تواند درهر مورد مجوزی برای ایجاد تکلیف، چه در امور مالی و چه سایر امور گردد و هیچگونه ارتباطی با فریضهٔ دائمی نخواهد داشت. بنابراین، این اختلاف نمی‌تواند ثمره‌ای جز

۱۰- طبرسی، فضل‌بن‌حسن. *مجمع‌البیان*. تهران، مکتبة الاسلامیه. جلد دهم، ص ۳۵٦؛ تفسیر آلوسی. جلد بیست‌ونهم، ص ٦۲؛ طوسی، محمدبن‌حسن. *تفسیر التبیان*. تهران، ۱۳٦٥؛ جلد دوم، ص ۷۱۰.

۱۱- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۷۲۳.

آنچه گفته شد داشته باشد.

اختلاف مذکور، ظاهراً از بی‌توجهی روات و مفسرین به حقایق تاریخی و جمود برالفاظ آیات و روایات سرچشمه گرفته است والاّ اگر توجهی به ارتباط آیات و روایات با حوادث و وقایع می‌کردند برای آنها روشن می‌شد که تعدد آیات، آنهم با تعبیرات مختلف، نه تنها موجب اتخاذ اقوال مختلف نمی‌گردد، بلکه حکایت از یك تدبیر دقیق و حساب شدهٔ مالی می‌کند که توانسته است به موقع خود،جامعهٔ مسلمین را از خطر حتمی، نجات دهد. برای توضیح این موقعیت لازم است کمی به وضع مسلمین از لحاظ مالی در آن روزها بپردازیم:

همانطور که می‌دانیم هنگام ظهور پیغمبر، قبیلهٔ قریش تنها قبیلهٔ ثروتمند مکه بود که با انحصار تجارت آن شهر در دست خود، علاوه بر ثروت، نفوذ کاملی هم پیدا کرده بود. اهمیت مکه به‌خاطر تجارت و خانهٔ کعبه بود که قریشیها هردو را در اختیار داشتند و در حقیقت اکثر اهالی که از طریق تجارت و یا کارگری در کاروانهای تجارتی ارتزاق می‌کردند، زندگی و درآمد آنها به قریشیها بستگی داشت و به عبارت دیگر کارگر آنها بشمار می‌آمدند. خود پیغمبر هم اولین کار اجتماعی خود را در تجارت قریش شروع کرد و در مقابل مزدی که از خدیجه گرفت مال‌التجارهٔ او را با کاروانی که عازم شام بود به آنجا برد[۱۲]. خدیجه دختر خویلد، از اشراف قریش بود که مانند سایر قریشیها سرمایه داشت و با آن تجارت می‌کرد.

قریشیها به هیچوجه حاضر نبودند موقعیت خود را از دست بدهند و بهمین جهت دعوت پیغمبر اسلام را، به‌علت آنکه موقعیت آنها را تهدید می‌کرد رد کردند و پس از مدتی در ردیف سرسخت‌ترین دشمنان پیغمبر و مسلمانها در آمدند. آنها ابتدا زیاد سعی کردند تا پیغمبر را از راهی که در پیش گرفته است منصرف کنند، ولی چون نتیجه نگرفتند درصدد مقابله برآمدند، منتهی چون به علت حمایت ابوطالب از تعرض به شخص پیغمبر مأیوس بودند، به آزار پیروان ایشان پرداختند. برای این منظور قبایل همپیوند را وادار کردند تا افراد مسلمان منسوب به آن قبیله را آزار دهند. آنها در اواخر سال ششم بعثت باهم پیمانی بستند که از آن پس با خانوادهٔ بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب و مسلمانان ازدواج و خریدوفروش نکنند. این پیمان را بر صحیفه‌ای نوشتند و در خانهٔ کعبه آویختند[۱۳]. تعرض قریش از یك‌طرف، پیمان مذکور از طرف دیگر، چنان زندگی را بر مسلمانان مشکل کرد که مجبور شدند به شعب‌ابوطالب پناه ببرند. نه کسی به آنجا می‌رفت و نه آنها از ترس تعرض قریشیها جسارت به‌خارج آمدن داشتند. این حال دو یا سه‌سال طول کشید و کار بر شعب نشینان به‌قدری سخت شد که چند تن از مخالفان به رحم آمدند و در مسجدالحرام از محنت بنی‌هاشم و مسلمانان سخن به میان آوردند و صحیفه را از کعبه برداشتند و محاصره موقوف شد. طبیعی بود که با این دشمن سرسخت و سختگیریهائی که می‌کرد، مسلمانان از لحاظ مادی در وضع فوق‌العاده بدی به‌سر می‌بردند، زیرا افراد متمکن و کسانیکه

---

۱۲ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ۱۲۱؛ حیاة محمد هیکل: ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۱۳ ـ سیرةالنبی ابن‌هشام: ص ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱۱۹۰.

برمال و مکنت خود بیم داشتند از ترس قریش، نه تنها اسلام نمی‌آوردند بلکه از کمك به مسلمانان هم احتراز می‌کردند. پیروان اسلام هم در این هنگام بجز چند تن، عبارت بودند از فقرا و بندگان که تهدید قریش نمی‌توانست چیزی از آنها بگیرد[۱۴]. زیرا چیزی نداشتند که از گرفتن آن، واهمه داشته باشند. غلبه براین وضع و پشت سرگذاشتن این دوران خطرناك كار آسانی نبود و پیغمبر ناچار بود برای اینکه مضیقه مالی، نومسلمانان را از پای در نیاورد چاره‌ای بیندیشد. این چاره جز استفاده از اموال عدهٔ قلیلی نو مسلمان که نسبتاً چیزدارتر بودند، چیزی دیگری نمی‌توانست باشد. البته این مسلم بود که پیغمبر، تنها بحکم همکاری و به اتکای مسئولیت اخلاقی نمی‌توانست آنها را، آنهم در آن شرایط سخت مادی وادار به چنین فداکاری نماید بلکه لازم بود مانند نماز، این کمك نیز بصورت يك فریضه بعنوان حق فقرا در اموال اغنیا واجب گردد تا هم آنها بعنوان ادای يك فریضهٔ دینی، خود را به انجام آن مجبور بدانند و هم فقرا از قبول کمك، احساس سرشکستگی و تحمیل بردیگران نکنند. از طرف دیگر وسعت دامنهٔ احتیاج بدرجه‌ای بود که نمی‌شد برای ادای این فریضه حدودی معین گردد؛ بهمین جهت ابتدا، همانطور که از آیات مکّی برمی‌آید خداوند آنرا بصورت نامحدود مقرر کرد و تا هنگامی که پیغمبر در مکّه بود، بعلت وجود احتیاج، آن دستور بهمان صورت ادامه پیدا کرد. پس از مهاجرت به مدینه، گرچه سخت گیریهای قریش وجود نداشت و در وضع مسلمانان بهبود حاصل شده بود،ولی درابتدا که هنوزدامنهٔ فتوحات توسعه پیدا نکرده بود و مسلمین ازدرآمد غنائم وفیء چندان برخوردار نبودند، لازم بود که حکم زکات بهمان وضع نامحدود ادامه پیدا کند. زیرا مسلمانانی که با پیغمبر از مکه به مدینه مهاجرت کرده بودند، تمام ثروت و مایملك خود را در آنجا گذاشته و دست خالی به مدینه آمده بودندو اکنون برعهدهٔ انصار بود که از طریق زکات اموال خود، وسیلهٔ معیشت آنها را تأمین نمایند. بهمین جهت در روایت ضحاك‌بن مزاحم، فقرا در آیهٔ پنجم، به فقرای مهاجرین تفسیر شده است[۱۵]، زیرا در آن روزها احتیاج مهاجرین به مراتب بیشتر از دیگران بود و مصداق واقعی سائل و محروم و یا فقیر را تشکیل می‌دادند که آیات زکات حقی برای آنها در اموال اغنیا قائل شده بود. بهمین دلیل هم پیغمبر اولین درآمد فیء را که از غزوهٔ بنی‌نضیر بدست آمده بود بین مهاجرین و فقط دو تن از انصار که وضع خیلی بدی داشتند تقسیم کرد[۱۶]؛ زیرا تعداد آنها زیاد بود و زکات انصار که درحد فداکاری می‌پرداختند نمی‌توانست پاسخگوی احتیاجات همه باشد.

البته این احتیاج با این شدت برای همیشه باقی نماند و با توسعهٔ دامنهٔ فتوح و دسترسی مسلمین، به درآمدهائی نظیر غنائم و فیء، وضع مالی آنها رو به بهبود گذاشت و پس از چند سال بدرجه‌ای رسید که دیگر ضرورتی برای ادامهٔ حکم نامحدود زکات حس نمی‌شد؛ زیرا دامنهٔ

۱۴ - سیرةالنبی ابن هشام: ص ۳٦٤.

۱۵- اموال ابوعبید: ص ٦۰۲.

۱٦- تاریخ طبری: جلد اول، ص ۱٤٥۳.

احتیاج محدود شده بود و اکنون موقع آن بود که حدود این فریضه نیز معین گردد. گرچه تاریخ قطعی این تعیین نیز از نظر روایات روشن نیست ولی قاعدتاً نباید زودتر از سالهای آخر عمر پیغمبر و قبل از فتح مکه و نابودی کامل نفوذ قریش باشد؛ زیرا قبل از آن، مسئلهٔ مبارزه با قریش مطرح بود و مبارزه با این دشمن سرسخت و با نفوذ احتیاج به فداکاری مالی و جانی داشت.

به روایت طبری آیهٔ «خُذْ مِن أموالِهِم صَدَقَةً» در سال نهم هجری نازل شده است. این آیه در اصطلاح مفسرین به آیهٔ زکات معروف می‌باشد به‌علت آنکه حکم زکات به معنی اصطلاحی را بدان مستند می‌دانند. بنابراین، به احتمال قوی تاریخ تعیین حدود مذکور بنابر قول دستهٔ اول از مفسرین و تاریخ فرض زکات به معنی اصطلاحی بنا به‌قول دستهٔ دوم می‌تواند همان سال نهم هجری باشد؛ بخصوص که مطالب گذشته و نامهٔ پیغمبر به اهالی یمن نیز آنرا تأیید می‌کند. این نامه که در سال نهم یا دهم به اهالی یمن نوشته شده و حاوی مقادیر معین زکات می‌باشد، مهمترین مستندی است که فقها در تعیین مقادیر مذکور به آن استناد می‌کنند[17]. البته تعیین حدود مذکور برای زکات به‌عنوان یك فریضه، منافات با این نداشت که کمك مسلمانان به‌یکدیگر به‌عنوان یك امر انسانی و مستحسن به قوت خود در لسان آیات و روایات تحت عناوین صدقه، اطعام، انفاق، بر و امثال آنها باقی بماند؛ زیرا بنای سیاست مالی اسلام برتعاون نهاده شده بود و لازم بود که زمینهٔ آن برای همیشه از طریق اینگونه تشویقها آماده بماند تا در صورت پیدایش یك احتیاج فوق‌العاده، مردم برای پرداخت فریضهٔ بیشتری که احتیاج و وضع فوق‌العاده، ممکن بود ضرورت آنرا سبب شود، آمادگی داشته باشند.

احتیاج، به‌همان دلیلی که در ابتدای فرض این فریضه موجب ایجاد حق نامحدود برای فقرا در اموال اغنیا شده بود، به‌همان دلیل نیز می‌توانست آنرا که اکنون به‌علت محدود بودن دامنه احتیاج محدود شده بود، مجدداً توسعه دهد. به‌عبارت دیگر علیّت احتیاج برای ایجاد حق و یا توسعه و ادای آن به‌صورت یك فریضه، احتیاج به‌دلیل و برهانی غیر از آنچه به‌موجب آن زکات مقرر گردیده بود نداشت و تنها نفس احتیاج کافی بود تا هر موردی را جزء مصادیق حق ذکر شده در آیهٔ زکات درآورد؛ زیرا همانطور که متذکر شدیم در آیات و روایات، زکات به‌صورت حق فقرا و محرومین عنوان شده بود و سائل و محروم هم به‌دلیل احتیاج، از آن حق برخوردار بودند و اگر احتیاجی در کار نبود، مفهوم سائل و محروم تحقق پیدا نمی‌کرد و در نتیجه حقی به‌وجود نمی‌آمد.

بااین تفاصیل جائی ولزومی برای این بحث فقهی «که آیابه‌غیراززکات مفروض حق دیگری از نظر شرع در مال منظور شده است یا نه؟» باقی نمی‌ماند تا عده‌ای نظیر ابن‌عمر، ابوهریره، طاووس و شعبی به استناد آیاتی که در آنها مردم به «برّ» و «انفاق» مأمور و تشویق شده‌اند، در صدد اثبات آن حق برآیند، و عده دیگری به‌دلیل آن که سایر حقوق موضوعهٔ قبل با

۱۷ـ همان مأخذ: ص ۱۷۲۷؛ اموال ابوعبید: ص ۳۵۹.

آیهٔ زکات نسخ شده درصدد نفی آن حـق برآیند[۱۸]. زیرا همانطور که در بالا گفتیم اگر پای احتیاج در میان باشد این حق به‌حکم ضرورت خودبه‌خـود به وجـود می‌آید، بدون آنکـه احتیاجـی به ادلهٔ قائلین به اثبات حس کنیم و اگر احتیاجی در کار نباشد حقی به وجود نمی‌آید تا قائلین به نفـی، در صدد نسخ آن به آیهٔ زکات برآیند.

با توضیح فوق به‌خوبی روشن می‌شود که اختلاف مفسرین در تاریخ فرض فـریضهٔ زکات جـز علل زیر دلیل دیگر نداشته است:

۱-بی‌توجهی مفسرین نسبت به وضع مالی مسلمین در هنگام نزول آیات و زمان پیغمبر.

۲ـ بی‌اطلاعی نسبت به تدابیر مالی پیغمبر و جمود آنها بر الفاظ آیات و روایات.

۳ـ بیگانه نگاهداشتن آیات و روایات از واقعیات تاریخی.

زیرا جدا کردن زکات اصطلاحی را (از لحاظ حکم)، از حـق نامحـدودی که قبل از نزول آیهٔ زکات مردم می‌پرداخته‌اند و حتی نسخ این حـق و یا حقـوق دیگـر به‌وسـیلهٔ آیهٔ زکات نمی‌تواند علتی، جز بی‌توجّهی به واقعیات آنروز داشته باشد؛ با اینکه هردو فریضه در لسـان آیات و روایات به عنوان حق فقرا در اموال اغنیا شناخته شده است. نتیجه این بی‌توجهی به‌وجـود آمدن اختلاف دوم بود که در آن نیز متذکر شدیم، اگر احتیاج را در نظر می‌گرفتند، هیچگـاه به چنین اختلافـی دچار نمی‌شدند تا عده‌ای درصدد اثبات حقی به‌غیر از زکات برآیند و عده‌ای دیگر برای نفـی آن به ناسخ بودن زکات متوسل شوند.

بهرحال زکات را با فلسفهٔ وجودی که برای آن به‌عنوان حق فقـرا و محـرومین در اموال اغنیا ذکر کرده‌اند، می‌توان به‌عنوان مهمترین منبع درآمد تعاونی اسـلام به شـمار آورد که توانسـت در ابتدا و بخصوص در دوران قبل از هجرت و چند سال اول بعد از هجـرت، هنگـامی که فتوحـات توسعه پیدا نکرده بود و مسلمین درآمد دیگری نداشتند، نقش مهمی در ادارهٔ جامعهٔ مسلمانان ایفا کند و موفقیّتهای آینده آنان را پایه‌گذاری نماید. روایات بیشـماری که در فضـیلت صـدقات وارد شده همه حاکی از اینست که در اسـلام بیش از آنکـه به زکات به‌عنوان یك مالیات توجـه شـود، به‌عنوان یك منبع درآمد تعاونی توجه شده است. به‌همین جهـت هم، در آیات و روایات به فلسـفهٔ وجودی زکات اشاره و موارد مصرف آن تعیین گردیده است تا خود مردم با توجه به این فلسـفه و هدف، رغبت بیشتری نسبت به تحقق بخشـیدن آن نشـان دهند. در قـرآن خـداوند اغلب کلمهٔ «صلوة» را با «زکوة» ذکر کرده است[۱۹] و در حدیث نیز پیغمبر ضمن آنکه دست خـدا را واسـطهٔ دست‌گیرنده و دهندهٔ زکات دانسته، اقامه نماز را بدون ادای زکات عملی بی‌ثمر شمرده اسـت[۲۰].

۱۸ـ اموال ابوعبید: ص ۳۵۷.

۱۹ـ قرآن: سوره بقره، آیات ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۷۷، ۲۷۷ و سوره نسا، آیات ۷۷، ۱۶۲ و مائده، آیات ۱۲ و ۵۵ و اعراف، آیه ۱۵۶ و توبه، آیات ۵، ۱۱، ۱۸، ۷۱ و مریم، آیات ۳۱، ۵۵ و انبیا، آیه ۷۳ و حج، آیات ۴۱، ۷۸ و مومنون، آیه ٤ و نور، آیات ۳۷ و ۵٦ و نحـل، آیه ۳ و لقمان، آیه ٤ و احـزاب، آیه ۳۳ و مجـادله، آیه ۱۳ و مزمّل، آیه ۲۰ و بیّنه، آیه ۵.

۲۰ـ خراج ابویوسف: ص ۸۰؛ اموال ابوعبید، ص ۳۵۰.

ذکر کلمه «صلوة» با «زکوة» در قرآن و بی‌ثمر شمردن نماز بدون زکات در حدیث، بدان معنی است که خداوند برای زکات همان اهمیتی را قائل شده که برای نماز قائل است. به‌همین جهت هم، فقها زکات را با اینکه امری مالی است در ردیف عبادات ذکر می‌کنند و مانند عبادات در پرداخت آن قصد وجه را لازم می‌شمرند[۲۱]. شرط قصد وجه در فرایض عبادی ظاهراً به این منظور است که عبادت‌کننده عمل عبادی خود را بدون احتیاج به اعمال زور، به‌خاطر خدا و به‌خاطر حسن نفس عمل بجای آورد و چون معتقد است، خداوند درهمه‌جا ناظر براعمال اوست، بدیهی است هیچگاه نه تنها درصدد سرباززدن از انجام فریضه برنخواهد آمد، بلکه سهل‌انگاری هم در راه انجام آن روا نخواهد داشت. این معنی در زکات که به‌منظور مبارزه با فقر و محرومیت مقرر شده در حقیقت به‌منزله بیمه کردن درآمد حاصله از زکات و در نتیجه بیمه کردن جامعه در مقابل فقر و تنگدستی است؛ زیرا وقتی هرکس، حقی که برای دیگران در مال او منظور شده بپردازد و این حق هم به مصارف تعیین شدهٔ خود برسد، به‌طور مسلم برای فقر و تنگدستی جایی باقی نخواهد ماند.

ظاهراً شمردن زکات در ردیف عبادات و تعیین موارد مصرف آن از طرف شرع، موجب شده است، بحث دیگری درباب زکات پیش آید مبنی براینکه آیا زکات را مانند سایر ضرائب، باید به‌دولت یا بیت‌المال پرداخت تا از آن طریق بین مستحقان تقسیم گردد، یا اینکه هرکس می‌تواند با توجّه به معیّن بودن مصرف زکات، آنرا خود به مصارف موارد تعیین شده برساند؛ زیرا علی‌رغم اینکه عملاً پس از پیغمبر، مردم زکات مال خود را به‌دولت می‌پرداخته‌اند و تقریباً تمام خلفا هم، دستگاه و مأمورینی، برای جمع‌آوری زکات داشته‌اند، روایات زیادی هم وجود دارد که پرداخت زکات را به دولت منع می‌کند و اجازه می‌دهد، زکات دهنده، بنفسه آنرا بین مستحقان تقسیم کند. ابوعبید در کتاب *الاموال* بحثی را تحت عنوان «دفع‌الصدقة الی‌الامراء و اختلاف العلماء فی‌ذلك» (پرداخت صدقة به حکام (وقت) و اختلاف علما در این مسئله) به این مطلب اختصاص داده و به‌نقل روایات مختلف در این خصوص پرداخته است[۲۲].

یك دسته از این روایات، حاکی از این هستند که باید زکات مال به‌طور مطلق به‌سلطان یا حاکم وقت داده شود.

دستهٔ دوم، در صورتی پرداخت زکات را به دستگاه حاکمه لازم دانسته‌اند که زکات دهنده، از عطایا و اموال فیء استفاده بکند.

دستهٔ سوم روایاتی هستند که ضمن جواز پرداخت زکات به حاکم، اجازه می‌دهند که اشخاص نیز زکات اموال خود را بین مستحقان تقسیم کنند.

ابوعبید ضمن ترجیح روایات دستهٔ سوم اضافه می‌کند: اختلاف این روایات فقط ناظر به زکات اموال باطنی، یعنی طلا و نقره می‌باشد والا این مسلّم است که زکات اموال ظاهری نظیر

۲۱ـ مغنی‌ابن قدامه: جلد دوم، ص ٦٣٨؛ جواهرالکلام نجفی: جلد پانزدهم، ص ٤٧١.

۲۲ـ اموال ابوعبید: ص ٥٦٧ تا ٥٧١.

مواشی و ثمار باید به دولت پرداخت شود و افراد اجازه ندارند خود در تقسیم آن اقدام کنند و حتی اگر چنین کاری کردند، دین آنان ادا نمی‌شود و باید مجدداً دین خود را به دولت بپردازند. ابوعبید آنگاه ضمن اینکه می‌گوید، خلیفهٔ اول با مانعین زکات اموال ظاهری جنگ کرد نه با مانعین اموال باطنی، برای تأیید نظر خود، به ذکر روایاتی از انس‌بن مالك، حسن (ظاهراً حسن بصری)، ابراهیم، شعبی و محمدبن علی (اباجعفر) می‌پردازد که تمام آنها حاکی از این است که در صورت پرداخت مالی به عاشر (مأمور مالیات) ولوآنکه از خوارج هم باشد، پرداخت‌کنندگان می‌توانند آنرا بجای زکات حساب کنند[۲۳]. در مقابل، دو روایات دیگر نقل می‌کند که در اوّلی میمون‌بن مهران، پرداخت زکات به عاشر را غیر کافی برای برائت ذمّه دانسته و در دومی، ربعی‌بن خراش، پول خود را برای آنکه به عاشر نپردازد مخفی نگاه داشته است.

در روایات شیعه[۲۴]، این اختلاف به‌چشم نمی‌خورد و تقریباً تمام فقهای شیعه در اجازه تقسیم زکات بین مستحقان به‌وسیلهٔ زکات دهندگان و مخفی نگاه داشتن آن از عاشر و عمال حکومتی اتفاق دارند و اگر آنچه راهم عاشر گرفته، کافی برای ادای دین زکات تلقی می‌کنند فقط به‌خاطر کمك به زندگی زکات دهنده است و اینکه مجبور به پرداخت دو مرتبه نباشد، نه اینکه حکومت وقت را صالح برای اخذ زکات دانسته باشند. زیرا در بعضی از این روایات به غاصب بودن دستگاه حکومت تصریح شده و دستور داده‌اند حتی‌المقدور از دادن اموال زکات به عمال حکومت غاصب خودداری شود.

علت مخالفت شیعه با پرداخت زکات به‌دستگاه‌دولتی کاملاً روشن است، زیرا علاوه براختلافات سیاسی، شیعه عقیده داشت غیر از حکومت خاندان پیغمبر، حکومت غاصب است؛ وقتی حکومت غاصب شد، خودبه‌خود صلاحیت ندارد در این گونه امور، مورد اعتماد مردم باشد، بخصوص که وضع خلفای بنی‌امیّه و افراطی که در حیف‌ومیل اموال عمومی داشتند، شیعه و زعمای آنرا در این عقیده راسختر می‌کرد و همکاری با حکومت وقت را که در زمان خلفای راشدین به‌نفع اسلام می‌دیدند، در زمان امویان کاملاً به‌ضرر مسلمانان تشخیص می‌دادند. به‌هرحال اختلاف روایات اهل سنت در مورد پرداخت زکات به حکومت وقت و وجود روایاتی حاکی برعدم جواز، شاید بتواند این حقیقت را تأیید نماید که از نظر واقعی اسلام، لزوم پرداخت زکات اموال حتی اموال ظاهری به حکومت وقت مسلم نبوده است. بخصوص که نحوهٔ عمل در زمان پیغمبر نیز حکایت از آن ندارد که مردم در ادای زکات فقط مجبور به پرداخت آن به مأمور صدقات بوده‌اند. البته پیغمبر به مامورین وظیفهٔ جمع‌آوری زکات هم می‌داد، ولی این ثابت نمی‌کند که مردم می‌بایستی زکات مال خود را فقط به آن مأمورین بدهند بلکه به دلیل آنکه آنان وسیلهٔ بهتری برای جمع‌آوری اموال زکات و تقسیم آن بین فقرا بودند، ترجیح داشت که در این امر واسطه باشند، زیرا شناختن تمام فقرا بخصوص فقرای بلاد دیگر در صورت عدم وجود فقیر

۲۳ـ همان ماخذ: ص ۵۷۵.

۲٤ـ وافی فیض: کتاب الزکوة، باب ۱۲؛ خلاف شیخ طوسی: جلد اول، ص ۲۹۰ و جلد دوم، ص ۳٤٦.

در منطقهٔ مورد بحث، کار آسانی نبود و جز حکومت کس دیگری از عهدهٔ آن برنمی‌آمد. در حقیقت وظیفهٔ دولت در امر جمع‌آوری زکات از حد یك واسطه، آنهم واسطه‌ای که هیچگونه دخالتی در ماهیت امر نمی‌توانست داشته باشد، تجاوز نمی‌کرد.

پیغمبر در مورد اهل یمن به معاذ چنین توصیه می‌کند که آنها را به اسلام و نماز دعوت کن، زمانی که به تو پاسخ مثبت دادند به آنها بگو که خداوند در اموال شما صدقه فرض نموده که باید از ثروتمندان شما اخذ و در اختیار فقرای شما قرار داده شود (فاذا اقرّوا لك بذلك فقل لهم ان‌الله فرض علیکم صدقة فی اموالکم‌تؤخذ من‌اغنیائکم فترد فی فقرائکم[۲۵]). سیاق این عبارت به‌خوبی روشن می‌کند که وظیفهٔ مامورین زکات فقط این بوده که واسطهٔ وصول و نظارت بر ادای فریضهٔ زکات و تقسیم اموال جمع شده در موارد تعیین شده باشند. به‌همین جهت خداوند سهمی برای این افراد، به‌عنوان عاملین قائل شده است؛ زیرا زحمتی می‌کشیده‌اند و می‌بایستی در مقابل این زحمت اجری نیز دریافت دارند، کمااینکه نظارت بر نماز هم از وظایف همین افراد بود. بنابراین اگر مسلم می‌شد که کسی اقامهٔ نماز نمی‌کند او را تادیب می‌کردند ولی چنانچه فردی ادعا می‌کرد که نماز خود را خوانده قول او را معتبر می‌دانستند. در مورد زکات نیز بایستی چنین بوده باشد، دلیل آن روایاتی است که در آن اجازه داده‌اند، افراد زکات اموال را به اقربا و خویشاوندان خود بدهند[۲۶]، بدون آنکه فرقی بین اموال ظاهری و باطنی گذاشته باشند و اگر قرار بود زکات ولو در اموال ظاهری فقط به حکومت پرداخت شود، نمی‌بایستی برادای آن به این طریق صحّه بگذارند و دلیلی هم نداریم، تمام مواردی که در این روایات ذکر شده با اجازه و نظر مأمورین زکات یا حاکم بوده است. زیرا، اولاً، روایات به‌طورکلی بحث می‌کند؛ و ثانیاً، کنترل این موارد از طرف مامورین، آنهم در آن روزها که این امور ضبطی نداشته غیر ممکن بوده است.دلیل دیگر، قبول ادعای صاحب مال است در مورد تلف شدن مال قبل از ضمان زکات[۲۷] و وقتی قرار باشد اینطور ادعاها قبول شود، چگونه می‌تواند قدرت کنترل باقی بماند.

اجازه‌های فوق به افراد در مورد مصرف زکات از یکطرف و تعیین سهمی برای عاملین زکات از طرف دیگر، شاید بتواند این معنی را تأیید کند که در اسلام از ابتدا، نظر براین بوده است که زکات به‌عنوان یك منبع درآمد تعاونی، و دستگاه جمع‌آوری و تقسیم آن، به‌صورت یك مؤسسهٔ کاملاً تعاونی مورد استفاده قرار گیرد، بدون آنکه هیچگونه ارتباطی با بیت‌المال دولتی و دستگاه آن داشته باشد؛ به‌همین جهت هم، مخارج آن، حتی هزینهٔ پرسنل لازم هم از درآمد خودش تعیین شده است. نظیر مؤسسات خیریه و تعاونی مستقل که به‌منظور کمك و تعاون تأسیس و مخارج خود را نیز از همان درآمد تعاونی تامین می‌کند و هیچگونه ارتباطی با دستگاه مالی مملکت ندارد و اگر هم دولت دخالتی می‌کند یك دخالت کاملاً ارشادی می‌باشد؛ نظیر تمام

۲۵ـ اموال ابوعبید: ص ۵۹۵.

۲۶ـ همان ماخذ: ص ۵۸۱؛ صحیح بخاری: جلد دوم، ص ۱۱۶.

۲۷ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۱۰.

مؤسسات تعاونی و کمکی در تمام دنیا، با فرق اینکه مؤسسهٔ زکات درآمد قطعی و مستمر دارد، درحالیکه سایر مؤسسات درآمد قطعی ندارند.

با توجه به اینکه مردم آنطور که با رضا و رغبت به مؤسسات خیریه که ایمان به عمل آنها دارند کمك می‌کنند، نسبت به صندوق مالی مملکت کمك نمی‌کنند، شاید بتوانیم بگوئیم، هدف اسلام هم از مجزا نمودن زکات از سایر ضرائب برای جلب همین رضا و رغبت بوده است تا بقای آن، بیشتر از قدرت دولت، بر رغبت و میل باطنی مردم استوار باشد. به‌همین جهت هم آیات و روایات، علی‌رغم محدود بودن مقدار زکات مقرر شده، مردم را به‌کمك بیشتر و انفاق زیادتری تشویق می‌کند تا به‌خواست مردم و به میل باطنی آنها این درآمد بر دوام باشد. به‌همین منظور نیز زکات مانند نماز یکی از ارکان دین تلقی شده تا اهمیت آن از نظر نقشی که در بقای جامعهٔ اسلامی ایفاء می‌کند نشان داده شود. به‌خاطر اهمیّت همین نقش بود که خلیفهٔ اول به هیچ‌وجه حاضر نشد نسبت به مانعین زکات گذشت نماید و با صراحت گفت: اگر از دادن زکاتی که به پیغمبر می‌داده‌اید خودداری کنید برای این خودداری با شما می‌جنگم (لو منعونی عقالا (عناقا) کانوا یؤدونها الی رسول‌الله لقاتلتهم علی منعها[28]). گرچه عبارت کانوا یؤدونها، ظاهر دراین است که آنها زکات را به رسول خدا می‌پرداخته‌اند، و می‌تواند مورد استناد نظریه‌ای قرار گیرد که لازم می‌داند زکات به حاکم و دستگاه دولت پرداخت شود؛ لکن با توجه به نبودن دفترو دیوان در آن زمان، که اسامی زکات‌دهندگان و مقدار زکات آنها را ضبط کند، چگونه ابوبکر می‌توانست آنان را به زکاتی که مقدار و زکات دهندهٔ آن از نظر خلیفه روشن نبود، وادار نماید. مگر آنکه بگوئیم مراد ابوبکر، نحوهٔ عمل و اطاعتی بود که در زمان رسول خدا انجام می‌دادند و اکنون از آن سرباز زده بودند. به‌عبارت دیگر، جنگ ابوبکر به‌خاطر سرپیچی آنان از فرمان خدا بود نه به‌علت آنکه آنها زکات خود را به دولت نپرداخته‌اند. به‌همین دلیل هم، اگر یکی از آنها ادعا می‌کرد که زکات مال خود را به مصرف اقربای مستحق خود رسانده است، مسلماً ابوبکر نمی‌توانست او را در ردیف «اهل ردة» به‌حساب آورد؛ زیرا به این وسیله اظهار انقیاد کرده بود و همین کافی بود که از شمار اهل ردهٔ خارج گردد.

البته این مسلّم است که در زمان حضرت رسول و خلفای راشدین نه به‌علت اجبار، بلکه به‌علت اعتماد مردم به دستگاه نبوت و خلافت، زکات اموال خود را به مأمورین زکات می‌داده‌اند؛ زیرا معتقد بودند آنها تحت نظر پیغمبر و خلیفه بهتر از خود آنان اموال زکات را به مصارف حقه می‌رسانند. وجود این روش در زمان پیغمبر و خلفای راشدین، سبب شد که روات، آنرا به‌صورت روایات و سنتهای قطعی به بعدیها انتقال دهند بدون آنکه به واقعیت امر از لحاظ لزوم و یا عدم لزوم پرداخت به‌دستگاه حکومت توجه کنند. برای بعدیها نیز قاعدتاً، عملی که در زمان پیغمبر اتفاق افتاده و پیغمبر بر آن صحّه گذارده بود، می‌توانست حجت باشد و آنها هم می‌توانستند

۲۸ـ صحیح بخاری: جلد دوم، ص ۱۰۰.

به‌عنوان سنتی که از راه تقریر پیغمبر ثابت شده بود، در اتخاذ حکم شرعی، برآن تکیه کنند. به‌همین جهت عده‌ای به استناد آن، برآن شدند که باید زکات اموال، به دستگاه دولتی پرداخت شود؛ زیرا در زمان پیغمبر معمول چنین بوده است. البته این روایات اگر روایات مخالفی نمی‌داشت می‌توانست قاطع باشد، ولی همانطور که دیدیم، هم روایات مخالف وجود داشت، و هم بعد از خلفای راشدین، مردم چندان رغبتی به دادن زکات اموال خود به مأمورین زکات نشان نمی‌دادند و حتی در شرعیت آنهم شک می‌کردند و همین امر باعث شد که فقهای بعدی،این مسئله را به‌صورت یک امر غیر قطعی مورد بحث قرار دهند.

به‌هرحال حقیقت امر در مسئلهٔ زکات هرچه باشد، این مسلم است که بعد از پیغمبر و خلفای راشدین، برای جبایت صدقات، حداقل در مورد اموال ظاهری، از طرف دولت قوهٔ جبر به‌کار برده می‌شده است و ظاهراً صلاح تمام حکومتها هم براین بوده است که احادیث و روایات وارده در خصوص لزوم پرداخت به عمال حکومتی را تقویت نمایند، تا از این طریق مردم، شرعاً خود را مکلف به پرداخت زکات به‌دستگاه دولتی بدانند؛ زیرا درآمد دولت از طریق غنائم و جزیه و خراج جزیه‌ای موقتی بود و آنچه می‌توانست باقی بماند خراج کرایه‌ای و صدقات و درآمد حاصله از خمس بود. در حقیقت اقدام دستگاه هیئت حاکمه در تقویت روایات وارده در خصوص لزوم پرداخت زکات به عمال حکومتی، نظیر اقدامی بود که خلیفهٔ دوم در مورد ملّی کردن اراضی خراجی و خلیفهٔ اول در مورد حذف موارد خمس جهت تقویت بنیهٔ مالی دولت معمول می‌داشتند، با این فرق که اینگونه اقدامات در زمان خلفای راشدین به‌نفع مصالح عمومی و در زمان امویان فقط به نفع دستگاه خلافت انجام می‌گرفت.

ظاهراً تقسیم اموال زکوی به دو دسته ظاهری و باطنی هم از آثار همین تلاشها برای کنترل درآمد زکات به‌وسیلهٔ دولت بوده است. چون این کنترل در تمام اموال ممکن نبود،لذا به اجبار، آنرا به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم کردند، جمع‌آوری آنرا در دستهٔ اول، از حقوق مسلم دولت دانستند و تقسیم آنرا در دستهٔ دوم به‌خود مردم واگذار کردند.

البته تاریخ قطعی پیدایش این دو اصطلاح، به‌طور دقیق معلوم نیست ولی قرائن نشان می‌دهد که نباید زودتر از قرن سوم باشد؛ زیرا ابویوسف متوفی ۱۸۲ و یحیی‌بن آدم متوفی ۲۰۳ آنرا به‌کار نبرده‌اند و ابوعبید متوفی ۲۲۴ هم درعین حالیکه بین اموال زکوی فرق می‌گذارد، این دو اصطلاح را به‌کار نمی‌برد. او در کتاب *الاموال*، پس از ذکر روایات مبنی بر لزوم پرداخت زکات به‌دستگاه دولتی و روایاتی که اجازه تقسیم آنرا به زکات دهنده می‌دهد، اضافه می‌کند که تمام این روایات و اختلاف آنها، ناظر به زکات طلا و نقره (صامت) می‌باشد والا در مواشی و حب و ثمار مسلم است که باید زکات آنها به‌دولت پرداخت شود و زکات دهنده حق ندارد در تقسیم آن کوچکترین دخالتی بکند[۲۹].

۲۹ـ اموال ابوعبید: ص ۵۷۳.

به‌کار نبردن دو اصطلاح فوق به‌وسیلهٔ ابوعبید، به‌خوبی نشان می‌دهد که اصطلاح مذکور در ابتدای قرن سوم وجود نداشته است ولی این به آن معنی نیست که تفریق بین اموال نبوده؛ زیرا ابوعبید با فرق گذاردن بین طلا و نقره به عنوان اموال صامت و بین مواشی و حب و ثمار به این تفریق اشاره می‌کند، اما نه به‌صورت تصریح روایات، بلکه به‌صورت یك امر معمول به و یك استنباط که به احتمال قوی از نفوذ و تلاش حکومتها بدور نبوده است، عدم استفاده ابوعبید از اصطلاح ظاهری و باطنی در مورد این استنباط، حکایت از آن می‌کند که استنباط مذکور علی‌رغم آنکه معمول بوده، کاملاً تازه و هنوز از نظر فقهی جان نگرفته بوده و آنطور که شاید و باید پخته نبوده است. معمول بود، برای اینکه دولت چنین می‌خواست، پخته نبود برای آنکه در روایات بدان تصریح نشده بود و احتیاج به زمان داشت تا توجیه مورد نظر به‌صورت یك ضابطهٔ مسلم فقهی جان بگیرد.

در قرن پنجم تلاش مذکور ظاهراً، جان لازم را گرفته بوده است که ماوردی متوفی ٤٥٠ و ابویعلی متوفی ٤٥٨ اصطلاح ظاهری و باطنی را به‌عنوان دو اصطلاح مسلّم در کتابهای خود ذکر و اموال زکوی را به دو دستهٔ متمایز ظاهری و باطنی تقسیم کرده‌اند[۳۰]. آنها اموال ظاهری را به اموالی تعریف کرده‌اند که پنهان کردن آن از نظر ممکن نباشد مانند مواشی، محصولات زراعی، میوه‌ها. و اموال باطنی را به اموالی تعریف کرده‌اند که پنهان کردن آن از انظار امکان داشته باشد مانند طلا و نقره و اموال تجارتی. در مورد اموال باطنی می‌گویند، مامورین زکات حق دخالت در آنها را ندارند و صاحبان اموال، در اخراج زکات مال خود و صرف آن مختارند، اگر خواستند آنرا به مامورین بدهند و اگر مایل بودند خود در تقسیم آن بین مستحقان اقدام نمایند. ولی در مورد اموال ظاهری ابویعلی عقیده دارد، در صورت طلب مامور، حتماً باید به او داده شود ولی اگر طلبی در بین نباشد زکات دهندگان مخیرند و اضافه می‌کند ترجیح با این است که خود به‌مصرف برسانند. ماوردی در صورت طلب مأمور و احراز عدالت او دو قول نقل می‌کند:

اول آنکه باید به او داده شود و پرداخت شخصی، زکات‌دهنده را بری‌ءالذمه نمی‌کند.

دوم آنکه پرداخت به مأمور به عنوان اظهار اطاعت ولیّ امر مستحب است ولی پرداخت شخصی نیز، می‌تواند موجب برائت ذمّه زکات دهنده گردد. ماوردی اضافه می‌کند، بنابر هردو قول مأمور زکات حق دارد با مانعین زکات قتال کند همچنانکه ابوبکر کرد؛ ولی بنابر قول ابوحنیفه اگر افراد، ادعا کنند خود زکات اموالشان را به مستحقان داده‌اند، مامورین به هیچوجه حق قتال با آنان را ندارند.

قول ابوحنیفه در مورد عدم حق قتال با کسانیکه ادعا می‌کنند زکات اموالشان را داده‌اند و قول ابویعلی در مورد تفویض اختیار به صاحب مال، در صورت عدم طلب مامور و ترجیح عدم پرداخت به او در این صورت و قول به استحباب و اشتراط عدالت از طرف ماوردی، همه نشان می‌دهد

۳۰ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۹۹؛ احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۹۹.

که مسئلهٔ لزوم پرداخت زکات به دستگاه حاکمه از نظر شرعی چندان قطعی تلقی نمی‌شده است؛ به‌دلیل آنکه این فقها، علی‌رغم تلاشهائی که برای توجیه و تطبیق عمل هیئت حاکمه با موازین شرعی، در مورد جبایت صدقات می‌شده، باز احتیاط را از دست نداده و از طریق ایجاد احتمال و تعیین شروط، راه مفری به‌حکم واقعی شرعی بازگذاشته‌اند.

شاید دستور عمر بن عبدالعزیز به عدی‌بن ارطاة حاکم بصره، در مورد واگذار کردن امر زکات به‌خود مردم که اگر خواستند بدهند به حاکم و اگر نخواستند خود دانند و خدایشان[۳۱] و همچنین تفویض ادای زکات از طرف عثمان بن‌عفان به صاحبان اموال، به‌علت آنکه دخالت مأمورین جز زحمت و مشقت، چیز دیگری برای مردم ندارد، بخصوص اگر مأمور زکات صاحب حسن‌نیت و قصد خیر نباشد[۳۲]؛ بهترین مؤید این نظریه است که وضع زکات به‌کلی با سایر مالیاتها، فرق داشته است و دخالت دولت همانطور که گفته شد نمی‌بایستی از یك دخالت ارشادی تجاوز نماید، بدون آنکه حق برداشت و یا دخالت در اصل مال داشته باشد.

ابن سعد در طبقات نقل می‌کند، عمربن عبدالعزیز از درآمد زکات دارالطعامی برای فقرا و مساکین و ابناء سبیل دائر کرد و به‌خانواده و اطرافیان خود دستور داد که به هیچ‌وجه از طعام آنجا استفاده نکنند. روزی مشاهده کرد یکی از مستخدمه‌هایش ظرف شیری را از محل مذکور خارج می‌کند؛ مستخدمه در مقام بیان علت سرپیچی از دستور خلیفه گفت، زن خلیفه حامله و هوس شیر کرده است و وقتی زن حامله، هوس غذائی کند و نخورد ممکن است بچه خود را سقط نماید. به این جهت این ظرف شیر را از دارالطعام برای او می‌برم. خلیفه سخت عصبانی شد و با صدای بلند فریاد کشید، بچه‌ای که بدون مال فقرا در شکم مادر نمی‌ماند خدا هم او را حفظ نخواهد کرد. زن خلیفه وقتی از ماجرا مطلع می‌شود از خوردن شیر صرفنظر می‌کند و آن را به دارالطعام برمی‌گرداند[۳۳].

این حادثه و نظایر آن نیز گویای این حقیقت است که زکات در اسلام به‌عنوان درآمدی تلقی شده است که باید فقط برای مردم اخذ و به‌مصارف آنها برسد، بدون آنکه دستگاه مالی مملکت در آن حق دخالت داشته باشد؛ به عبارت دیگر اسلام با این تصمیم خواسته است مشکلات مالی مردم و جامعه را که عبارت از فقراء، مساکین، ابناء سبیل، بندگان، مؤلفة‌القلوب و غارمین بود با دست و همت خود آن مردم حل نماید. منتهی چون این امر احتیاج به مؤسسه و افرادی داشت که در اداره آن هم کمك کنند، حقی هم به‌عنوان حق عاملین، برای کسانی در نظر گرفت که امر وصول و تقسیم زکات را به‌عهده می‌گرفته‌اند.

البته همانطور که با تعیین حدفاصل بین فقر و غنی، سعی شده بود که حتی‌المقدور در مصرف زکات از هرگونه سوءاستفاده جلوگیری به‌عمل آید، به‌همان نسبت نیز مقدار زکات برای

۳۱ـ طبقات ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ۲۸۳.
۳۲ـ مبسوط سرخسی: جلد دوم، ص ۱۶۹.
۳۳ـ طبقات ابن‌سعد: جلد پنجم، ص ۲۷۹.

زکات‌دهنده (البته در غیر موارد اضطراری) به‌درجه‌ای تعیین گردیده بود که تحمیل زیادی براغنیا و صاحب اموال نباشد و همچنانکه خواهیم دید سعی شده بین این درآمد و مصرف آن یك نسبت متعادل برقرار باشد.

اموال مورد تعلق زکات

ظاهراً این معنی مورد اتفاق تمام فقهای مسلمین از شیعه و اهل سنت است که حداقل از حیوانات: شتر، گاو و گوسفند و از فلزات: طلا و نقره و از محصولات کشاورزی: گندم، جو، خرما و کشمش از اموال مورد تعلق زکات می‌باشد که در روایات و فتاوی هردو دسته به آن تصریح شده است و مهمترین سند آن هم دستوری است که رسول خدا(ص) طی نامه‌ای در این مورد به عمروبن حزم داده است.

بنابه نقل ابوعبید در کتاب *الاموال*، هنگامی که عمربن عبدالعزیز به خلافت نشست (ظاهراً به‌علت نابسامانی که در وضع زکات پیش آمده بود)، برای تعیین اموال زکوی و مقدار زکات، طبق آنچه در زمان رسول خدا و عمربن الخطاب معمول بود، از مدینه، متن نامه‌ای را که رسول خدا به عمروبن حزم دربارهٔ صدقات نوشته و در نزد خانواده او باقی مانده بود با نامه‌ای نظیر آن که عمر به عمال خود نوشته و خانوادهٔ خلیفهٔ دوم از آن مطلع بودند طلب می‌کند. این دو نامه که از مهمترین مدارك فقها برای تعیین اموال زکوی و مقدار آن به‌شمار می‌آید، به قول عمروبن هرم، به‌وسیلهٔ محمدبن عبدالرحمن برای عمربن عبدالعزیز استنساخ شد. طبق نوشتهٔ این دونامه اموال مورد تعلق زکات عبارتست از: ۱ـ طلا، ۲ـ نقره، ۳ـ شتر، ٤ـ گاو، ۵ـ گوسفند، ٦ـ تمر یا ثمر، ۷ و ۸ـ حب ۹ـ زبیب که مقدار زکات هریك نیز به تفصیل در این دونامه ذکر شده است. چنانچه مراد از «حب» گندم و جو باشد (که هست) می‌توان گفت حداقل اموال مورد تعلق زکات به طور کلی همان نُه جنس است که به آن اشاره کردیم و گفتیم که در این خصوص هیچگونه اختلافی بین روایات و فقهای شیعه و سنی وجود ندارد و آنچه که هست یا در غیر این اموال و یا در حد نصاب و تشخیص جزئیات و مصادیق و یا در دسته‌بندی و بیان ضابطهٔ کلی برای این اموال است که ظاهراً بهترین دسته‌بندی و ترتیب بصورت جامع و دقیق در دو کتاب *الاحکام السلطانیه* ماوردی و ابویعلی آمده است[۳٤].

انها پس از تصریح به اینکه زکات، در اموال مترصد برای نما(یا به‌خودی خود و یا به‌واسطهٔ عمل غیر) واجب می‌گردد، اموال مورد تعلق زکات را به‌طور کلی به چهار دسته: ۱ـ مواشی ۲ـ ثمار (محصولات کشاورزی درختی) ۳ـ زرع (محصولات کشاورزی زمینی) ٤ـ طلا و نقره تقسیم کرده‌اند و تحت عنوان این چهار عنوان کلی، تمام اموال زکوی را مورد بحث قرار داده‌اند.

ظاهراً تقسیم محصولات کشاورزی به محصولات درختی و زمینی، اثر عملی از لحاظ تعلق

۳٤ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۹۹؛ احکام‌السلطانیه ابویعلی. ص ۹۹.

حکم زکات ندارد؛ زیرا نصاب هردو به‌قول اکثر یکی است و هیچ فرقی با یکدیگر ندارند تا به‌ذکر دو عنوان جداگانه محتاج باشند به‌همین جهت ما تحت سه‌عنوان کلی یعنی حیوانات (مواشی)، محصولات کشاورزی (زرع و ثمار) و طلا و نقره به شرح اموال زکوی و احکام مربوط به آن می‌پردازیم.

الف ـ حیوانات

حیواناتی که به‌طور مسلم در آنها زکات مقرر شده عبارتست از شتر، گاو و گوسفند. اکثر فقها برآنند که در غیر این حیوانات زکات مقرر نشده است[۳۵]. در مقابل این اکثریت، بعضی از روایات شیعه و ابوحنیفه، مادیان سائمه را مورد تعلق زکات دانسته و مقدار آن را روایات شیعه دو دینار و ابوحنیفه یك دینار ذکر کرده است[۳٦]. بنا به‌نقل ابویوسف، روایتی هم در مورد زکات اسب از علی‌بن ابی طالب(ع) نقل شده که مخالف است با روایات دیگری که او از رسول خدا نقل می‌کند مبنی براینکه اسب و بنده از هر گونه مالیاتی معاف شده‌اند (قدعفوت لامتی‌عن الخیل و الرقیق).[۳۷] به همین جهت در بعضی دیگر از روایات شیعه زکات اسب حمل بر استحباب شده است.

دلیل اکثریت بر معافیت اسب از زکات، روایاتی است که اکثر، رقیق و خیل را با هم از زکات معاف کرده‌اند و ظاهراً به این علت بوده است که اسب یگانه وسیلهٔ جنگی آن زمان به حساب می‌آمده است و از نظر تشویق جنگجویان و ترغیب آنان به نگهداری اسب، آنرا نه‌تنها از زکات معاف کرده‌اند بلکه به عکس در بعضی از موارد مثلاً در غنائم، برای اسب سهمی، دو و یا سه برابر صاحب مال قائل شده‌اند[۳۸]. رقیق را نیز از آنجهت معاف نموده‌اند که مردم، بندگان را به‌صورت مال تلقی نکنند و مبادا به‌خاطر استفادهٔ بیشتر از مالی که زکات آنرا پرداخته‌اند، آزادی آنها را به‌تأخیر بیندازند. البته همانطور که در زکات اموال تجاری خواهیم دید، در صورتیکه اسب و عبید و یا هر مال دیگر جزء اموال تجارتی قرار می‌گرفت، به‌طور موقت تابع مقررات مربوط به اموال مذکور بود، ولی اسب به‌علت فوق و عبید به‌خاطر شرافت انسانیت راساً مورد تعلق زکات که عبارت از حق فقرا در اموال اغنیا بود قرار نمی‌گرفت؛ زیرا یکی از موارد مصرف زکات، صرف آن به‌منظور آزادی بندگان بود، بنابراین چگونه ممکن بود، همان بندگانی که می‌بایستی از طریق درآمد زکات آزاد گردند مورد تعلق زکات نیز قرارگیرند.

به‌هرحال اصولی که در زکات حیوانات رعایت می‌شد بدین قرار بود:

۱ـ اگر حیوانات عوامل بودند، یعنی از شتر برای باربری و از گاو برای زراعت استفاده می‌شد،

۳۵ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۲ به بعد؛ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۱؛ احکام السلطانیه ابویعلی، ص ۱۰۲.

۳٦ـ وافی فیض: کتاب الزکوة، باب ۸؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۱.

۳۷ـ خراج ابویوسف: ص ۷۷.

۳۸ـ همان ماخذ: ص ۱۸ و ۱۹.

از جهت تسهیل و تقویت بنیهٔ اقتصادی مردم، بخصوص زارعین و تشویق آنها به کشاورزی از هرگونه زکات معاف می‌گردیدند. گرچه بنابه نقل ابوعبید، اهل حجاز قائل به زکات عوامل بودند[۳۹] و روایتی هم نقل می‌کند مبنی بر اینکه عمربن عبدالعزیز دستور داد از شترهائی که در دهات کار می‌کنند زکات بگیرند[۴۰]. ولی این خلاف قول مشهور است و بعید هم نیست که اخذ زکات از عوامل جنبهٔ استثنائی داشته و به زمان احتیاج که همیشه می‌توانسته مجوز اخذ و یا ازدیاد مقدار زکات باشد بستگی داشته است؛ چنانکه لیث‌بن سعد هم روایت می‌کند، در مدینه از شترهائی که برای حج کرایه می‌شد زکات می‌گرفتند[۴۱]. زیرا در اکثر روایات علاوه بر عامل نبودن، به‌شرط سائمه بودن حیوان نیز اشاره شده است و این بدان معنی است که در تعلق زکات به حیوانات، بیش از هرچیز، بنیهٔ مالی صاحبان آنها مورد توجه بوده است تا مبادا از طریق زکات تحمیلی برآنها و یا خللی در کارشان وارد آید. برای جلوگیری از همین تحمیل، حیوانات غیر سائمه که احتیاج به مخارج تعلیف داشتند و حیوانات عوامل که مورد احتیاج زکات‌دهنده بودند از زکات معاف شدند. زیرا زکات به‌عنوان حق فقرا در اموال اغنیا در نظر گرفته شده بود و به‌طور مسلم، وصول این حق در صورتی امکان داشت که اغنیائی وجود داشته باشند، اغنیا هم به‌وجود نمی‌آمدند، مگر آنکه به مردم امکان این داده می‌شد که مراحل احتیاج خود را پشت سر بگذارند. این هم بدون توجّه به تقویت بنیهٔ مالی آنها(از طریق معاف نمودن حیوانات و یا مواد مورد احتیاج از زکات)امکان نداشت. حیوانات عوامل مورد احتیاج بودند و چون مورد احتیاج بودند لازم بود از زکات معاف گردند، مگر آنکه امر فوق‌العاده و مهمتری پیش می‌آمد که رعایت آن ایجاب می‌کرد تا رعایت بنیهٔ مالی افراد، موقتاً نادیده گرفته شود. بعید هم نیست، روایات دال بر زکات عوامل که ظاهراً مورد استناد اهل حجاز می‌باشد، ناظر به‌همین موارد فوق‌العاده بوده که خصوصیات آن از نظر روات مخفی مانده است. البته این یك احتمال بیش نیست ولی احتمالی است که توجّه به فلسفه وجودی زکات، و موافقت آن با قول مشهور و علاوه بر همهٔ اینها، نقشی که در جمع بین روایات ایفا می‌کند، می‌تواند مؤید آن باشد. بخصوص که قبلاً هم به‌طور تفصیل در نقشی که وجود احتیاج در وجوب زکات به‌طور نامحدود در ابتدای اسلام و عدم آن در محدود کردن مقدار زکات پس از بهبود وضع مسلمانان ایفا کرد اشاره نمودیم.

۲ـ اگر حیوانات جزء اموال تجارتی قرار می‌گرفتند، مانند سایر اموال تجارتی با آنها معامله می‌شد، بدین ترتیب که حیوانات قیمت می‌شدند و بر اساس آنچه در اموال تجارتی مقرر شده بود یعنی در هر دویست درهم پنج درهم و یا در هر بیست دینار یك دینار برای آنها زکات می‌پرداختند[۴۲].

۳۹ـ اموال ابوعبید: ص ٤٤٥.
٤٠ـ همان ماخذ: ص ۳۷٦.
٤١ـ همان ماخذ: ص ۳۷٦.
٤۲ـ همان ماخذ: ص ۳۸۲.

۳ـ اگر حیوانات، نه عوامل و نه در عداد اموال تجارتی به‌شمار می‌آمدند، یعنی از آنها به‌منظور گله‌داری و تولید نسل و یا هدفهای دیگر استفاده می‌شد، مورد تعلق زکات قرار می‌گرفتند و صاحبان آنها می‌بایستی براساس محتویات نامه حضرت رسول به عمرو بن حزم، برای حیوانات خود، به طریق زیر زکات بپردازند:

۱ـ زکات شتر

شتر مادامی که به پنج نفر نمی‌رسید از زکات معاف بود ولی از پنج شتر به بالا به طریق زیر مورد تعلق زکات قرار می‌گرفت:

۵ تا ۹ شتر یك گوسفند
۱۰ تا ۱٤ شتر دو گوسفند
۱۵ تا ۱۹ شتر سه گوسفند
۲۰ تا ۲٤ شتر چهار گوسفند
۲۵ تا ۳۵ یك شتر دوسالهٔ ماده
۳٦ تا ٤۵ یك شتر سه‌سالهٔ ماده
٤٦ تا ٦۰ یك شتر چهارسالهٔ ماده
٦۱ تا ۷۵ یك شتر پنج‌سالهٔ ماده
۷٦ تا ۹۰ دو شتر سه‌سالهٔ ماده
۹۱ تا ۱۲۰ دو شتر چهارسالهٔ ماده
۱۲۰ تا ۱۳۰ از زکات معاف شده و در حقیقت تا ۱۳۰ زکات ۱۲۰ باید پرداخت شود
۱۳۰ تا ۱۳۵ دو شتر مادهٔ سه‌ساله و یك شتر چهارساله
۱٤۰ تا ۱٤۹ دو شتر مادهٔ چهارساله و یك مادهٔ سه‌ساله
۱۵۰ تا ۱۵۹ سه‌شتر چهارساله
۱٦۰ تا ۱٦۹ چهار شتر مادهٔ سه‌ساله
۱۷۰ تا ۱۷۹ سه شتر مادهٔ سه‌ساله و یك مادهٔ چهارساله
۱۸۰ تا ۱۸۹ دو شتر چهارساله و دو مادهٔ سه‌ساله
۱۹۰ تا ۱۹۹ سه شتر چهارساله و دو مادهٔ سه ساله
۲۰۰ تا ۲۰۹ پنج شتر مادهٔ سه‌ساله یا چهار مادهٔ چهارساله
۲۱۰ تا ۲۱۹ چهار مادهٔ سه‌ساله و یك مادهٔ چهارساله
۲۲۰ تا ۲۲۹ سه مادهٔ سه‌ساله و دو مادهٔ چهارساله
۲۳۰ تا ۲۳۹ سه مادهٔ چهارساله و دو مادهٔ سه‌ساله
۲٤۰ تا ۲٤۹ شش مادهٔ سه‌ساله و یا چهار شتر چهارساله و یك مادهٔ سه‌ساله
۲۵۰ تا ۲۵۹ پنج مادهٔ سه‌ساله و یك مادهٔ چهارساله یا پنج مادهٔ چهارساله

۲٦۰ تا ۲٦۹ چهار مادۀ سه‌ساله و دو مادۀ چهارساله

۲۷۰ تا ۲۷۹ سه مادۀ چهارساله و سه مادۀ سه‌ساله

۲۸۰ تا ۲۸۹ هفت مادۀ سه‌ساله و یا چهار چهارساله و دو مادۀ سه‌ساله

۲۹۰ تا ۲۹۹ شش مادۀ سه‌ساله و یك مادۀ چهارساله، یا پنج چهارساله و یك مادۀ سه‌ساله.

در عدد ۳۰۰ شش‌مادۀ چهارساله یا پنج مادۀ سه‌ساله و دو چهارساله مقرر شده است و در صورتیکه عدد شترها از ۳۰۰ تجاوز کند چنین مقرر است که درهر ۵۰ نفر شتر یك شتر مادۀ چهارساله و درهر ٤۰نفر یك ماده سه‌ساله بدهند و به‌همین ترتیب هرچه بالا برود.

زکات شتر به‌طریق فوق در نامۀ حضرت رسول به عمروبن حزم مقرر شده و در زمان خلفای راشدین مورد عمل قرار گرفته بود. بعدیها نیز همه بالاتفاق جز در سه‌مورد برآن اساس نسبت به زکات شتر اقدام می‌کردند. سه‌مورد اختلاف به قرار زیر است:

مورد اول، در زکات بیست‌وپنج شتر است که طبق نامۀ مذکور، زکات بیست‌وپنج تا سی‌وپنج شتر، یك شتر مادۀ دوساله است، ولی برابر روایت منقوله از حضرت علی‌بن ابی‌طالب زکات بیست‌وپنج شتر پنج گوسفند می‌باشد.

مورد دوم، در زکات صدوبیست شتر به بالا می‌باشد که درآن چهار روایت نقل شده است و به استناد آن فقها نیز اقوال مختلفی اتخاذ کرده‌اند.

روایت اول، روایت حبیب‌بن حبیب و محمدبن عبدالرحمن است مبنی براینکه تعداد شتر، هنگامی که از صدوبیست تجاوز نماید تا صدوسی از زکات معاف می‌باشد؛ و این همان نکته‌ایست که در نامۀ رسول خدا به عمرو بن حزم بدان اشاره شده است[43].

روایت دوم، روایت منقوله از حضرت علی‌بن ابی طالب(ع) است مبنی براینکه وقتی تعداد شترها به صدوبیست رسید، باید شمارش از سرگرفته شود، یعنی در صدوبیست‌وپنج، دو شتر مادۀ چهارساله(برای صدوبیست شتر) و یك گوسفند (برای پنج شتر اضافه) باید داده شود و به همین ترتیب تا مجدداً، عدد به صدوبیست برسد[44].

روایت سوم، روایت ابن شهاب است که زکات صدوبیست تا صدوسی شتر را، سه شتر مادۀ سه‌ساله نقل کرده است[45].

روایت چهارم،روایت حجاج‌بن جریح است مبنی براینکه عمروبن حزم در نامه‌ایکه به محمدبن هشام نوشته، زکات شتر را در صورتی که از صدوبیست نفر تجاوز کند، بدین طریق تعیین کرده است که در هر پنجاه شتر بعد از صدوبیست باید یك شتر چهارسالۀ ماده داده شود[46]. همین راوی

٤۳ـ همان ماخذ: ص ۳٦۳.

٤٤ـ همان ماخذ: ص ۳٦۳.

٤۵ـ همان ماخذ: ص ۳٦٤.

٤٦ـ همان ماخذ: ص ۳٦۱.

در روایتی دیگر زکات مذکور را به شکلی دیگر یعنی در هر چهل شتر بعد از صدوبیست، یك شتر مادهٔ سه‌ساله و در هر پنجاه شتر بعد از چهل، یك شتر مادهٔ چهارساله نقل کرده است[۴۷].

چنانکه ملاحظه می‌کنیم شتر به‌علت اهمیتی که در آن زمان داشته، در زکات آن دقت فراوان به‌عمل آمده است؛ زیرا یگانه وسیلهٔ حمل‌ونقل کالاهای تجارتی بود که حیات اقتصادی عربستان بدان بستگی داشت و داشتن آن، چه از لحاظ وسیلهٔ مذکور و چه از لحاظ تامین مواد غذائی، ثروتی به‌شمار می‌آمد.

۲ـ زکات گاو

ظاهراً آنچه حضرت رسول در نامهٔ معروف خود، در مورد زکات گاو نوشته است و تنها مأخذ فقها و مورخین در مورد زکات این حیوان می‌باشد، بدین قرار بوده است که از هر سی گاو، یك گوسالهٔ هفت‌ماهه و از هر چهل گاو، یك گوساله یك ساله بگیرند[۴۸]. این دستور، علی‌رغم اینکه حکم زکات گاو را بیان کرده از جهات ابهامی که داشته موجب گردیده است فقها و مورخین در موارد زیادی نسبت به زکات این حیوان، عقاید مختلفی را اتخاذ نمایند. ابهام مذکور را می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد:

۱ـ آیا تا سی رأس، گاو از زکات معاف می‌باشد؟ و آیا اولین حدنصاب گاو عدد سی می‌باشد؟

۲ـ عدد چهل، یعنی نصاب دوم، در طول نصاب اول یعنی عدد سی، می‌باشد یا می‌تواند در عرض آن هم قرار گیرد؟ بدین معنی که اگر چهل رأس گاو دارد، آیا باید سی رأس آن را به‌عنوان نصاب اول حساب نماید و بابت آن یك گوساله هفت‌ماهه بدهد و از زکات بقیه تا کامل شدن عدد هفتاد یعنی چهل بعد از سی معاف باشد، یا اینکه می‌تواند و یا بایستی بابت چهل گاو، زکات چهل یعنی یك گاو یك‌ساله بدهد، بدون آنکه نصاب سی را برآن مقدم داشته باشد؟

۳ـ به‌فرض قبول هر دو نصاب به‌طریق طولی یا عرضی، برای اعداد فاصلهٔ بین آن‌دو آیا زکاتی مقرر شده است یا نه؟

٤ـ در اعدادی که قابل تطبیق برهردو نصاب باشد چه باید کرد؟ آیا هردو نصاب را طولی باید تکمیل نمود یا می‌توان نصاب مورد دلخواه را مأخذ زکات قرار داد؟ مانند عدد ۱۲۰ که هم می‌شود آنرا چهار، سی رأس حساب نمود و برای آن چهار گوسالهٔ هفت‌ماهه داد و هم می‌شود آنرا سه، چهل رأس حساب نمود و برای آن سه‌گوساله یك ساله داد.

این نکات مبهم موجب شده است که هریك از فقها با توجه به مبانی استنباطی خود، قولی را انتخاب کنند و در نتیجه در موارد زیادی نسبت به زکات گاو با یکدیگر اختلاف نمایند. یك نگاه سطحی به اقوال مختلف فقها، به‌خوبی نشان می‌دهد که اختلاف آنها مستند به‌همین نکات مبهم

٤۷ـ همان ماخذ: ص ۳٦۲.

٤۸ـ همان ماخذ: ص ۳۸۳ و ۳۷۸؛ خراج ابویوسف. ص ۷۷.

بوده است که آنها را مجبور نموده با اتکای به روایات بعضی از روات که آنها هم از آثار این ابهام بدور نبوده‌اند آرائی مخالف با یکدیگر انتخاب نمایند.

به‌هرحال آنچه معمول به اکثر فقها بوده، این است که اولین حدنصاب گاو را سی بدانند. ابوعبید این را به‌عنوان عقیدهٔ اهل عراق و حجاز[۴۹] و شیخ طوسی آنرا به‌عنوان عقیدهٔ جمیع فقها ذکر می‌کند و با عبارات قاطعی نظیر «لاشیيء فی البقر حتی تبلغ ثلاثین[۵۰]» (قبل از سی رأس در گاو چیزی (زکاتی) نیست) و یا «ولیس شییء فی اقل من ثلاثین[۵۱]» (در کمتر از سی رأس چیزی (زکاتی) نیست) و یا «واما البقر فاول نصابها ثلاثون[۵۲]» (اما گاو اولین نصابش سی رأس است) آنرا تأیید می‌کنند. ولی درعین‌حال روایاتی نیز نقل شده که حکایت از آن دارد که در نامهٔ رسول خدا، گاو، در زکات، به شتر تشبیه شده است و باید آنرا از هنگامی که به پنج رأس می‌رسد مورد تعلق زکات قرار داد. گرچه ابوعبید[۵۳] این روایات را غیر معمول به تلقی می‌کند و شیخ طوسی[۵۴] مفاد آن را خلاف اجماع فرقه می‌داند ولی وجود روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که اولین نکتهٔ مبهم در دستور رسول خدا، فقها را به این اختلاف کشانده است، کماانیکه نکتهٔ سوم هم موجب شده است که ابوحنیفه برخلاف قول اکثر فقها، اعداد مابین دونصاب را نیز مورد تعلق زکات تلقی کند و در حقیقت پس از رسیدن به‌حدنصاب اول، یعنی سی، هیچ عددی را از زکات معاف ندارند درحالیکه اکثر فقهای شیعه و سنی برآنند که فاصله بین نصابین از زکات معاف می‌باشد.

۳- زکات گوسفند

گوسفند هم مانند گاو و شتر، فقط در آن دستهٔ از آن زکات واجب است که برای گلەداری و تولید نسل و تجارت مورد استفاده قرار گیرد. البته همانطور که معلوم است، گوسفندها عوامل ندارند ولی ربائب آنها یعنی گوسفندانی که درخانه برای شیر دادن، مورد استفاده‌های شخصی قرار می‌گیرد طبق بعضی از روایات، از زکات معاف می‌باشد[۵۵].

مقدار زکات گوسفند و حدنصاب آن، طبق نامهٔ رسول خدا به معاذ، وضع روشنی داشته و مانند گاو، دچار ابهام و در نتیجه اختلاف حاصلهٔ از آن نبوده است. به‌همین جهت فقها بالاتفاق برطبق نامهٔ مذکور زکات گوسفند را بدین قرار نقل کرده‌اند که تا چهل رأس از زکات معاف می‌باشد و در

۴۹- اموال ابوعبید: ص ۳۷۹.
۵۰- خلاف شیخ طوسی: جلد اول، ص ۲۷۵.
۵۱- خراج ابویوسف: ص ۷۷.
۵۲- احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۰.
۵۳- اموال ابوعبید: ص ۱۱۲.
۵۴- خلاف شیخ طوسی: جلد دوم، ص ۲۷۵.
۵۵- اموال ابوعبید: ص ۳۸۲ و ۳۸۳.

چهل‌ویك تا ۱۲۰ راس، یك گوسفند را به‌عنوان زکات واجب دانسته‌اند. به‌همین ترتیب از ۱۲۱ تا ۲۰۰ دوگوسفند و از ۲۰۱ تا ۳۰۰ سه‌گوسفند و پس از آن درهر ۱۰۰ راس، یك گوسفند زکات مقرر داشته‌اند[۵۶]. روایات شیعه این عدد را تا ۴۰۰ بالا می‌برد، آنگاه درهر ۱۰۰ عدد، یك راس گوسفند مقرر می‌دارد. تفاوت این دو نظر این خواهد بود که طبق روایات اهل سنت، در اعداد بین ۳۰۰ و ۴۰۰ زکاتی وجود ندارد مگر آنکه عدد ۴۰۰ تکمیل گردد، درحالیکه طبق روایت شیعه اگر عدد ۳۰۱ بشود باید چهار راس گوسفند داد ولی پس از ۴۰۰ زکاتی نیست تا آنکه عدد ۱۰۰ تکمیل و به ۵۰۰ برسد[۵۷].

ب ـ زکات محصولات کشاورزی

زکات محصولات کشاورزی بستگی به نحوهٔ آبیاری آن دارد. طبق روایات وارده در این خصوص،اگر محصول، مربوط به زمینی باشد که به‌وسیلهٔ آب باران یا چشمه و آبهای جاری و یا امثال آن سیراب می‌شود به نسبت یك دهم و اگر به‌وسائل دستی مانند دلو، مشك، سطل و یا چرخهای دستی و یا حیوانات آب‌کش سیراب می‌گردد به نسبت یك‌بیستم، مورد تعلق زکات قرار می‌گیرد. علت آن را ابوعبید چنین بیان می‌کند که در آبیاری دستی، کشاورز متحمل مخارج بیشتر می‌شود و این ایجاب می‌کند که زکات کمتری براو مقرر گردد[۵۸].

حدنصاب زکات در محصولات کشاورزی پنج وسق (حدود ۸٦٤ کیلوگرم) ذکر شده است، یعنی کمتر از آن، از زکات معاف و از پنج وسق به بالا، مورد تعلق زکات قرار می‌گیرد. حدنصاب مذکور تقریباً مورد اتفاق شیعه و سنی است، تنها بعضی از روایات شیعه در محصولات کشاورزی درختی، در هر پنج وسق یك‌وسق ذکر کرده‌اند که مقدار زکات، طبق این روایات، یك‌پنجم یعنی خمس می‌شود؛ ولی این روایات مورد تأیید شیعه نیست[۵۹] و اکثر آنها مانند سایر فقهای اهل سنت با توجه به نوع آبیاری زمین، مقدار زکات را به نسبت یك‌دهم و یا یك‌بیستم تأیید می‌نمایند.

این مسلّم است که پس از به‌دست آمدن محصول و امکان وزن کردن آن، می‌توانندمقدار مورد تعلق زکات را محاسبه کنند؛ تنها در میوه‌ها، روایاتی وجود دارد که اجازه می‌دهد با تقدیر تقریبی، برآنها زکات مقرر نمایند؛ البته آنهم در صورتی که درختان به میوه نشسته و تقریباً امکان تقدیر تقریبی وجود داشته باشد؛ به‌همین جهت درباب خرص ثمار (تخمین و دید محصولات درختی)، «بدوصلاح[٦۰]» یعنی به میوه نشستن درخت را شرط دانسته‌اند. این استثنا درمیوه‌هاو محصولات درختی به این علت بوده است که محصولات درختی و سبزیها تدریجی می‌رسد و

۵٦ـ اموال ابوعبید: ص ۳۸٦؛ احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۱۰۱؛ خراج ابویوسف: ص ۷۷.
۵۷ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۲۵.
۵۸ـ اموال ابوعبید: ص ٤۷۹.
۵۹ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۱۵.
٦۰ـ اموال ابوعبید: ص ٤۸٤؛ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۳؛ احکام السلطانیه ابویعلی: ص ۱۰٤.

نمی‌توان صبر کرد و همه را باهم، از نظر به‌دست آوردن مقدار، جهت تعلق زکات مورد حساب قرار داد.

در اینکه چه نوع از محصولات کشاورزی مورد تعلق زکات و چه نوعی از زکات معاف می‌باشد روایات و اقوال مختلف وجود دارد و با این اختلاف، بسیار مشکل به‌نظر می‌رسد که ضابطهٔ معینی برای محصولات کشاورزی مورد تعلق زکات بدست آورد. زیرا در بعضی از روایات منقوله از حضرت رسول، فقط نام چندمحصول کشاورزی‌مانندگندم، جو،خرما،وانگور(حنطه، شعیر، تمر و عنب) آمده است[61]؛ در حالیکه در بعضی از روایات دیگر، محصولات دیگری راهم به آنها اضافه و یا به‌صورت جداگانه ذکر کرده‌اند؛ علاوه براینکه بعضی از روایات و از جمله روایات شیعه هم محصولات کشاورزی مورد تعلق زکات را با صراحت هرچه تمامتر، به‌همان چهار محصول ذکر شده اختصاص داده‌اند[62].

ابوحنیفه در تمام محصولات کشاورزی چه درختی و چه زمینی زکات را لازم شمرده است درحالیکه شافعی آنرا به محصولات درختی و محصولات زمینی که جنبهٔ غذائی داشته و قابل انبار کردن باشد اختصاص داده است[63].

ابویعلی محصولات کشاورزی مورد تعلق زکات را به استناد روایاتی، تحت ضابطهٔ کلیتری درآورده و گفته است: آن نوع از محصولات کشاورزی، چه درختی و چه غیر درختی که قابل توزین و انبار کردن (ممایکال و یدخر) باشد، مورد تعلق زکات قرار می‌گیرد[64].

درمقابل اینها اقوال متعدد دیگری نیز وجود دارد که درهر یکی از آنها بعضی از محصولات مورد تعلق زکات قرار گرفته و بعضی دیگر از زکات معاف شده است.

گرچه نتیجهٔ این اقوال و روایات مختلف اینست که برای محصولات کشاورزی مورد تعلق زکات نمی‌توان ضابطهٔ معینی که بتواند رفع ابهام بنماید معین کرد، لیکن از مجموع این اختلافات می‌توان این نتیجه را گرفت که ظاهراً محصولات زراعی مورد تعلق زکات، نسبت به اماکن مختلف فرق می‌کرده است و همانطور که نسبت به سایر مالیاتها معمول بوده است، احتیاج مردم به مواد غذائی محلی، یکی از عواملی بوده که تاثیر زیادی در معاف نمودن بعضی از مواد غذائی از زکات داشته است؛ بدین شکل که اگر محصولی در محلی، فقط باندازهٔ غذای مردم تهیه می‌شد و واقعاً مردم بدان احتیاج داشتند از زکات معاف می‌شد، درحالیکه همین محصول در محل دیگر، به‌علت آنکه به‌مقدار فراوانتر و زائد براحتیاج غذائی مردم بدست می‌آمد مورد تعلق زکات قرار می‌گرفت. به‌طور مثال گندم و جو در درجهٔ اول، خرما و انگور در درجهٔ دوم، چون از محصولات متداول و عمومی کشاورزی بود و درهمه‌جا کشت می‌شد و اکثراً هم از

۶۱ـ اموال ابوعبید: ۴۶۸.
۶۲ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۲ و ۳.
۶۳ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۴.
۶۴ـ احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۱۰۶.

حداحتیاج بیشتر داشتند در اکثر روایات به‌عنوان محصول کشاورزی مورد تعلق زکات تلقی شده است، درحالیکه از محصولات دیگر به اقتضای خصوصیات محلی و رعایت احتیاج مردم نام برده شده است. بهترین مثال در مورد رعایت احتیاجات محلی، اختلافی[۶۵] است که در روایات نسبت به زکات عسل دیده می‌شود؛ ضمن اینکه در نامهٔ معروف حضرت رسول(ص) اصولاً نامی از عسل برده نشده، روایاتی هست که در زمان آن حضرت، از عسل نیز زکات گرفته‌اند و مقدار آنرا هم به اختلاف یك دهم و یا یك دهم در اراضی و یك‌بیستم در کوهستانها ذکر کرده‌اند. در مقابل اینها روایاتی هم هست که عسل را مانند خیل و رقیق از زکات معاف دانسته و یا آن را در عدم تعلق زکات به عنبر و لؤلؤ تشبیه کرده‌اند.

این اختلاف به‌خوبی می‌رساند در محلهائی که عسل، به‌صورت فرآورده‌ای بوده که درآمدی برای مردم تشکیل می‌داده است، مورد تعلق زکات قرار می‌گرفته است، برخلاف محلهائی که به‌مقدار کافی (که بتوان به‌عنوان یك منبع درآمد دائمی برآن تکیه کرد) استحصال نمی‌شده است.به‌احتمال قوی وجود چنین رعایتی در مورد محصولات مورد تعلق زکات از عواملی بوده است که موجب شده بعدیها مسئلهٔ (ممایکال و یدخر) را پیش کشند و بدین شکل زکات محصولات کشاورزی را تحت ضابطهٔ معینی درآورند. بنابراین در جاهائی که، این صفت برمحصول تطبیق نمی‌کرد، مورد تعلق زکات قرار نمی‌گرفت، درحالیکه همین محصول جاهائی دیگر ممکن بود مصداق این ضابطه و مورد تعلق زکات قرار گیرد.

ج- زکات طلا و نقره

همانطور که می‌دانیم پول رایج و متداول، هنگام ظهور اسلام و حدود قرن اول هجری دینار از طلا و درهم از نقره بود. دینار پول رایج سرزمینهای رومی بود که به‌تصرف مسلمین درآمد. و اکثراً در معاملات خارجی به‌کار می‌رفت؛ و درهم پول رایج متصرفات مسلمین در قلمرو ساسانیان بود که به‌عنوان پول رایج داخلی مورد استفاده قرار می‌گرفت و بعدها هم براساس آن سکه‌های اسلامی ضرب شد. با توجه به اعتبار این دونوع پول در آن زمان، مالیات مقرره در پولها در لسان اخبار و روایات به زکات طلا و نقره معروف شده است و اکثر فقها و مورخین نیز آنرا تحت این عنوان ذکر کرده‌اند.

به‌هرحال آنچه در نامه‌های حضرت رسول و عمربن الخطاب در مورد زکات طلا و نقره آمده بدین قرار است که طلا تا ۲۰ دینار و نقره تا ۲۰۰ درهم از زکات معاف شده است ولی از این مقدار به بالا، بدین ترتیب که درهر ۲۰ دینار نیم دینار و درهر ۲۰۰ درهم ۵ درهم زکات مقرر گردیده است[۶۶]، آنهم در صورتی که طلا و نقره، زائد برمخارج سالانه باشد[۶۷]. به‌همین جهت در

۶۵- اموال ابوعبید: ص ٤٩٦ به بعد.

۶۶- همان ماخذ: ص ٤٠٨.

۶۷- اموال ابوعبید: ص ٤١١؛ آثار ابویوسف: ص ٨٨.

تعلق زکات بر طلا و نقره شرط شده است که باید یك سال بران بگذرد. شرط مذکور تنها به زکات طلا و نقره اختصاص ندارد بلکه درتمام اموال زکوی رعایت این شرط مقرر شده است[۶۸].

در مورد رعایت شرط مذکور فقها با مشکلی مواجه شده‌اند که وجود آن سبب شده است اختلاف دیگری نیز در مسئلهٔ زکات پدید آید، بدین شکل که اگر در ابتدای سال، اصل مال به مقدار نصابهای ذکر شده نباشد و در اثنای سال به مقادیر مذکور برسد چه باید کرد؟. مالك‌بن انس می‌گوید اگر زیادی بوسیلهٔ تجارت و یا زاد و ولد باشد، مربوط به اصل مال است و باید برای آن، زکات بدهند؛ ولی اگر زیادی بوسائل دیگری مانند میراث و یا هبه پیدا شده باشد، مربوط به اصل مال نمی‌باشد و قبل از گذشت یك‌سال تمام، مورد تعلق زکات قرار نمی‌گیرد. علمای عراق و اکثر علمای حجاز و فقهای شیعه فرقی بین دوصورت نگذاشته و گفته‌اند گذشتن یك‌سال در تمام اموال شرط است[۶۹].

موضوع دیگری که در زکات طلا و نقره مورد گفت‌گوی فقها واقع شده، اینست که روایات مربوط به زکات هریك از طلا و نقره را جداگانه ذکر کرده‌اند. حال اگر کسی هریك از طلا و نقره را به‌حدنصاب ندارد ولی مجموع دارائی او ارزش ۲۰ دینار و یا ۲۰۰ درهم یا بیشتر دارد چه باید کرد؟. اگر مالیات بردارائی و ثروت باشد، باید زکات بدهد؛ ولی اگر خصوصیتی در طلا و یا نقره ملحوظ شده باشد، نباید زکات بدهد. ابوعبید در این مورد ۵ قول نقل می‌کند:

۱ ـ باید برای هرکدام، روی حساب،به اندازهٔ موجود زکات بپردازند.

۲ـ هریك از طلا و نقره که مقدارش کمتر است به دیگری ضمیمه و روی حساب آن زکات بدهند.

۳ـ طلا ضمیمهٔ نقره گردد بشرطی که قیمت هردینار ۱۰ درهم حساب شود ولوانکه قیمت روز بالا یا پائینتر باشد.

٤ـ طلا و نقره روی همریخته و براساس درهم درهر ۲۰۰ درهم ۵ درهم زکات پرداخت گردد.

۵ـ زکات از هردو ساقط و تا رسیدن به‌حدنصاب از زکات معاف باشند[۷۰].

چهار قول اول می‌رساند که خصوصیتی برای طلا و نقره نبوده و زکات براصل ثروت صاحب مال حساب شده است. ذکر طلا و نقره هم، فقط به این خاطر بوده است که پول رایج آن زمان یعنی دینار و درهم با این دو فلز به بازار عرضه می‌شده و این معنی ایجاب می‌کرده است که از هردوی آنها نام ببرند والا هیچگونه خصوصیتی در نوع سکه و جنس آنها، جز قدرت خرید نبوده است. دلیل آن اقوال شیعه و شافعی است مبنی براینکه اگر طلا و نقره به‌صورت زینت مورد استفاده قرار گیرد از زکات معاف می‌باشد. این قول اگرچه متفق‌علیه نیست ولی وجود آن

۶۸ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۳٤ به بعد؛ اموال ابوعبید: ص ٤۱۱.

۶۹ـ اموال ابوعبید: ص ٤۱۰؛ خلاف شیخ طوسی: جلد اول، ص ۳۰۵.

۷۰ـ اموال ابوعبید: ص ٤۱۸.

می‌رساند که این دسته از فقها لوازم زینتی را در حکم مواشی عوامل که نمی‌توان آنرا در ردیف ثروت مترصد برای نما فرض کرد به‌حساب آورده‌اند، زیراً در این صورت توجّه به‌قدرت خرید آن (که نقش اصلی در تعلق زکات بازی می‌کند) نیست[۷۱]. دلیل دیگر، اخذ زکات از اموال تجارتی است براساس قیمت طلا و نقره و اگر خصوصیتی در نوع جنس این دو فلز بود، نمی‌بایستی، مادامی که به‌صورت پول درنیامده و عین است، زکات داشته باشد؛ درحالیکه بیشتر اموالی که در حال طبیعی زکات ندارد مانند اسب، عبد، عود و عنبر اگر به‌منظور تجارت به‌کار رود مورد تعلق زکات قرار می‌گیرد. علاوه برآنکه، عدم اختصاص فصلی به زکات اموال تجارتی از طرف اشخاصی چون ماوردی و ابویعلی نیز خود اشاره‌ایست به اینکه ذکر زکات طلا و نقره برای تعیین زکات اموال تجارتی، از نظر این دانشمندان کافی بوده است؛ زیرا زکات اموال تجارتی، با توجه به ارزش آنها، از نظر احتساب و تقویم آنها به طلا و نقره، تعیین می‌شده و وقتی که مقدار زکات برای طلا و نقره و یا به‌عبارت دیگر درهم و دینار معین شد، خودبه‌خود تکلیف اموال تجارتی هم معین شده تلقی می‌گردد. زیرا در اموال تجارتی، برخلاف مواشی و محصولات کشاورزی، توجه به نوع و عین اموال مورد تعلق زکات نبوده بلکه به اعتبار ارزش مالی، مورد تعلق زکات قرار گرفته است و چون این ارزش، تنها بوسیلهٔ پول رایج آن زمان قابل ارزیابی بوده است، قاعدتاً حکم زکات برای آن دوپول می‌بایستی شامل اموال تجارتی نیز گردد و این خود می‌تواند دلیل دومی باشد براینکه ارزش اموال و یا به‌عبارت دیگر، اموال به اعتبار ارزش آنها و طلا و نقره نیز به اعتبار ارزش مالی که دارند مورد تعلق زکات قرار گرفته‌اند نه به اعتبار طلا و یا نقره بودن. منتهی چون درهم و دینار از این دو فلز قیمتی بوده، در لسان اخبار و روایات زکات اموال (غیر از مواشی و محصولات کشاورزی) به‌صورت زکات طلا و نقره نیز عنوان شده است.

به‌هرحال در زکات اموال تجارتی، رسم چنان بوده که اموال تجارتی حاضر و غائب را تقویم و براساس آن، از اموال موجود به مقدار زکات تمام اموال، زکات برداشت می‌کرده‌اند و یا صاحب مال مقدار زکات خود را به‌صورت نقد می‌پرداخته است[۷۲].

مصارف زکات

همانطور که گذشت در لسان آیات و روایات زکات، به‌عنوان حق فقرا در اموال اغنیا تلقی شده است. گرچه به‌موجب آیهٔ قرآن[۷۳]، اصناف هشتگانه می‌توانند از زکات استفاده نمایند، لیکن با تاکیدی که در اکثر روایات، نسبت به بیان حق فقرا در اموال اغنیا شده است، بخصوص دستور مؤکد حضرت پیغمبر(ص) به عمال خود مبنی براینکه زکات را از اغنیا بگیرند و بین فقرا تقسیم نمایند، برمی‌آید که عامل اصلی در استحقاق زکات، فقر به‌صورت واقعی مانند فقیر و مسکین و

۷۱ـ همان ماخذ: ص ٤٤٥؛ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۸.

۷۲ـ اموال ابوعبید: ص ٤۲۵.

۷۳ـ قرآن: سوره توبه، آیه ٦۰.

یا به صورت موقت و مجازی مانند رقاب، غارمین و ابناء سبیل بوده است. به‌همین جهت شناختن حدفاصل بین غنی و فقر از مسائلی بود که از همان اوائل مورد توجه در تقسیم زکات قرار گرفت و از همان زمان، فقها درصدد تعیین این حدفاصل برآمدند. منتهی چون با توجه به نسبی بودن این مفاهیم و تغییر آن نسبت به نقاط و اشخاص مختلف، عملاً تعیین حدی که بتواند نسبت به تمام نقاط محدودهٔ قلمرو اسلامی قابل تطبیق باشد، غیر ممکن بود لذا مشاهده می‌کنیم که فقها در تعیین آن دچار اختلاف شده‌اند.

اهل حجاز، حدفاصل بین فقر و غنی را ۵۰ درهم و یا معادل آن دانسته و گفته‌اند: کسی که دارائی و درآمد او در سال از ۵۰ درهم تجاوز نماید، حق گرفتن زکات ندارد؛ زیرا دارا بودن این مبلغ، موجب می‌شود که اسم فقیر بردارندهٔ آن اطلاق نشود. مستند این عده، روایاتی است که همهٔ آنها حاکی از این معنی هستند که حضرت رسول و خلیفهٔ دوم در پاسخ سؤالهائی که در این خصوص شده، حدفاصل بین غنی و فقر را ۵۰ درهم[۷۴] و یا یك اوقیه (۴۰ درهم) ذکر کرده‌اند و زکات را برای دارندهٔ آن جایز ندانسته‌اند[۷۵].

اهل عراق، حدنصاب برای استحقاق و وجوب زکات یعنی ۲۰۰ درهم را به‌عنوان حدفاصل مذکور قبول کرده‌اند و گفته‌اند این حدنصاب بدین معنی است که دارندهٔ ۲۰۰ درهم و کمتر جزء اغنیا به شمار نمی‌آید تا درمال او حقی برای فقرا منظور و زکات براو واجب گردد؛ بنابراین باید در زمرهٔ فقرا محسوب شود و مبلغ ۲۰۰ درهم را باید به‌عنوان حدفاصل بین غنی و فقر تلقی کرد. امام شافعی با قبول این حد، به کسی که درآمد سالانه او به ۲۰۰ درهم برسد ولی عیالوار باشد اجازه می‌دهد تا حد رفع احتیاج از زکات استفاده نماید. نظیر ابن سبیل که درعین غنی بودن می‌تواند به علت احتیاج موقت از زکات استفاده نماید[۷۶].

در روایات شیعه حدمذکور ۷۰۰ درهم ذکر شده است، البته در صورتیکه دارندهٔ آن، صاحب هیچگونه حرفه و صنعتی که بتواند درآمد دیگری برای او تامین کند نباشد. اما در صورت داشتن حرفه، اخذ زکات ولو برای کسی که ۵۰۰ درهم دارائی داشته باشد غیر مجاز تلقی شده است[۷۷].

بنا به‌نقل ماوردی[۷۸]، ابوحنیفه ضمن بیان اینکه وضع مسکین به مراتب بدتر از فقیر است می‌گوید هردوی آنها، به اندازه‌ای که از حالت فقر و مسکنت خارج و به ادنی مرتبهٔ غنی برسند، می‌توانند از زکات استفاده نمایند و در توضیح ادنی مرتبهٔ غنی، اضافه می‌کند که این مرتبه، نسبت به افراد مختلف فرق می‌کند، چه‌بسا افرادی که با یك دینار غنی می‌شوند؛ زیرا اهل کسب و کار هستند و می‌توانند یك دینار خود را به عنوان سرمایه به‌کار اندازند و از آن بهرهٔ شایانی

۷۴ـ اموال ابوعبید: ص ۵۵۰؛ مغنی ابن‌قدامه: جلد دوم، ص ۶۶۱.

۷۵ـ مغنی ابن‌قدامه: جلد دوم، ص ۶۶۲.

۷۶ـ مبسوط سرخسی: جلد سوم، ص ۱۲.

۷۷ـ تهذیب شیخ طوسی: جلد چهارم، ص ۴۸.

۷۸ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۸.

ببرند؛ به همین جهت به اینگونه افـراد نباید بیش از آنچـه که سـرمایهٔ کارش را تامین کند زکات داد. در حالیکه در مقابل اینها افـرادی هسـتند که با ۱۰۰ دینار هم به سـختی به ادنی حـد غنی می‌رسند؛ به همین دلیل می‌توان به اینها، به اندازه‌ای که آنها را از حد فقر نجـات دهد زکات داد. افرادی هم هستند که به‌علت داشتن حرفه و یا صنعت هیچگـاه مصـداق فقیر نمی‌شـوند زیرا هر وقت بخواهند می‌توانند از حرفه و صنعت خود استفاده نمایند و پول درآورند؛ بنابراین آنها همیشـه غنی بالقوه هستند و نمی‌توانند با داشتن این قـدرت، از مال زکات که مخصـوص فقـرا اسـت استفاده نمایند. گرچه ماوردی در ذیل این قول، قـول دیگـری هم از ابوحنیفـه نقـل می‌کند مبنی براینکـه، حـداکثر کمکـی که از مال زکات می‌توان کرد ۲۰۰ درهم و یا ۲۰ دینار اسـت و در حقیقت این دوقـول از یك نفـر امری متناقض به‌نظر می‌رسـد؛ ولی عنوان کردن آن از طـرف ماوردی می‌تواند تذکری برای توجّه به یك حقیقت تاریخی باشد بدین معنی که تمام اختلافات در مسئله تعین حدفاصل بین غنی و فقر از آنجا ناشی شـده که صـاحب هرقـول فقـر و غنی را یا با محیط زیست خود و یا (با جمود برالفاظ احادیث) با محیط زمان پیغمبر و عمربن الخـطاب قیاس کرده، یکی حدفاصل آنرا در پنجاه و یا چهل و دیگری ۲۰۰ و سومی ۷۰۰ دانسته اسـت؛ غافـل از آنکه، فقر و غنی نسبی است و همانطور که ماوردی از ابوحنیفه نقل کرده است چه‌بسا یك دینار دریك محل می‌تواند فقیر را به غنی تبدیل نماید و چـه‌بسـا با ۱۰۰ دینار هم در محـل دیگـر، یك فقیر نمی‌تواند احتیاج خود را رفع نماید. توجّهی به‌وضع زندگی ساده و بسیط عربسـتان در صدر اسلام، این نکته را به‌خوبی مسلّم می‌سازد که ۵۰ درهم، مبلغی بوده که می‌توانسته اسـت در آن سرزمین، انسانی را از فقر نجات دهد و روایاتی هم که از حضرت رسول نقل شده، همه حاکی از اینست‌که دارندهٔ ۵۰درهم حق‌گرفتن زکات‌ندارد درحـالیکه این مبلغ درعراق بعضـاً کمتر از ۲۰۰ درهم نبوده و شاید همانطور که در بعضی از روایات شیعه آمده است، در بعضـی از جـاها از ۷۰۰ درهم هم تجاوز می‌کرده و در صورت عیالوار بودن نمی‌توانسته است شخص را به ادنی حـد غنی برساند. به‌هرحال ذکر این مبالغ، در بیان حدفاصل بین فقـر و غنی در روایات، اگر نتواند ضـابطهٔ درستی در تعیین حد مذکور برای مستحقان زکات به‌دست بدهد، این فـایده را دارد که اطـلاعات مفیدی، در مورد حداقل معیشت در آن دوران، در مناطق مختلف، از جمله حجاز و عراق و لااقـل در قرن اول هجری، به‌دست بدهد.

به غیر از فقرا، افراد و موارد دیگـری که می‌توانند از زکات استفاده نمایند و در قـرآن جـزء مصارف هشتگانه ذکر شـده، عبارتسـت از: مسـاکین، عاملین، مؤلفـةالقلوب، بندگان، غارمین، فی‌سبیل‌الله و ابناءسبیل.

مسکین و فقیر، تقریباً در یك معنی به‌کار رفته است؛ منتهی بعضـیها مانند شـافعی و ابن حنبل وضع فقیر را بدتر از مسکین دانسته و بعضـی دیگـر مانند ابوحنیفـه و مالك به عکس، مسکین را

بدتر از فقیر تلقی کرده‌اند[۷۹]. روایاتی هم ابوعبید در کتاب *الاموال*[۸۰] نقل می‌کند که همه حکایت از آن دارد که مسکین بدتر از فقیر است، زیرا مسکین را با عبارت سائل بهید و فقیر را غیر سائل تعریف می‌نماید، ولی به‌هر صورت همه اتفاق دارند که هردوی آنها می‌توانند از زکات استفاده نمایند.

عاملین، عبارت از کسانی هستند که در اخذ زکات از اغنیا و رساندن آن به فقرا کمك می‌کنند. همانطور که قبلاً هم متذکر شدیم، تعیین حقی در مصارف زکات برای عاملین، یکی از دلائلی است که اسلام زکات را جزء درآمدهای دولتی به حساب درنیاورده و برای آن حساب مخصوصی قائل شده است؛ به‌همین جهت حقوق افرادی را هم که برای اداره آن، خدمت می‌کنند، از درآمد زکات معین نموده تا به هیچوجه ارتباطی با درآمدهای دولتی پیدا نکند. ولی همانطور که می‌دانیم پس از پیغمبر، دخالت خلفا در اموال زکات معمول شد و در زمان امویان، این دخالت به‌حد زیادتری رسید به طوری که زکات را نیز جزء درآمدهای دولتی به حساب آوردند و طبیعی بود که عاملین هم از بین عمال دولتی انتخاب می‌شدند.

ماوردی[۸۱] عاملین را به دو دسته تقسیم کرده است: یکی، آنهائی که مأمور اخذ و جمع‌آوری صدقات بوده‌اند و دسته دوم، افرادی که مأمور تقسیم و مصرف اموال جمع‌شده می‌گردیده‌اند.

در اینکه تمام یك‌هشتم از درآمد زکات باید به عاملین داده شود، یا اینکه به هر عامل درمقابل زحمتی که می‌کشد باید اجرت معمول را داد، بین فقها اختلاف است. قدامةبن جعفر[۸۲] و ابوعبید[۸۳] عقیده دارند که عاملین باندازهٔ زحمتی که می‌کشند باید اجرت دریافت دارند. ماوردی[۸۴] و ابویعلی[۸۵] اجرتی نظیر اجرت کسانی که کارهائی شبیه به کارهای عاملین انجام می‌دهند برای آنان تجویز کرده‌اند.

مؤلفةالقلوب، افرادی بوده‌اند که کمك مالی به آنها، موجب می‌شده است از طریق دفع ضرر یا جلب منفعت و یا تشویق به اسلام، به نفع اسلام و مسلمین تمام شود. ماوردی[۸۶] می‌گوید این افراد اگر مسلمان باشند می‌شود به آنها زکات داد، ولی اگر مسلمان نباشند باید از اموال فیء برای تالیف قلوب آنان کمك گرفت. ظاهراً، اولین کسانیکه بدین طریق و از این بودجه تالیف قلوب شده‌اند عیینة بن حصن و اقرع‌بن حابس بوده‌اند[۸۷].

۷۹ـ الفقه علی مذاهب الاربعه: جلد اول، ص ۵۰۱ تا ۵۰۵.
۸۰ـ اموال ابوعبید: ص ۶۰۳.
۸۱ـ احکام السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۸.
۸۲ـ مغنی‌ابن قدامه: جلد دوم، ص ۶۷۰.
۸۳ـ اموال ابوعبید: ص ۶۰۶.
۸۴ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۸.
۸۵ـ احکام‌السلطانیه ابویعلی: ص ۱۱۹.
۸۶ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۸.
۸۷ـ اموال ابوعبید: ص ۶۰۶.

پنجمین مورد از موارد مصرف زکات، سهمی است که برای آزاد نمودن بندگان در نظر گرفته شده است. شافعی و ابوحنیفه، فقط خرید بندگان مکاتب را با این سهم جایز دانسته‌اند؛ در صورتی که مالك، در مصرف این سهم برای خرید بندگان هیچگونه شرطی قائل نشده است[۸۸].

ششمین مورد، سهمی است که برای ادای دیون افرادی که قادر به ادای دین خود نیستند در نظر گرفته شده است. ماوردی[۸۹] این عده را به دو دسته تقسیم کرده است: دستهٔ اوّل، کسانی‌که به‌خاطر مخارج شخصی مقروض گردیده و دسته دوم، افرادی که به‌خاطر کمك به مسلمین و صرف اموال خود در راه اعتلا و گسترش اسلام دچار قرض شده‌اند. صرف زکات را در دستهٔ اول مشروط به این دانسته است که مدیون غنی نباشد، درحالیکه ادای تمام دیون دستهٔ دوم را از زکات، با وجود غنی، بدون اشکال تلقی کرده است. قدامة بن جعفر[۹۰]، در صورتی صرف زکات را برای ادای دیون جایز می‌داند که مدیون شدن شخص نتیجهٔ صرف اموال در راه معصیت خدا نبوده باشد.

هفتمین مورد، سهمی است که برای کمك به کسانیکه در راه خدا برای حفظ حدود و ثغور اسلامی جهاد می‌کنند، درنظر گرفته شده است. البته مقرر نمودن این سهم به‌عنوان (وفی سبیل‌الله) برای آنان، فقط جهت کمك و پشتوانه احتیاطی بوده است والا مخارج آنان از مال فیء تامین می‌گردیده و هریك مقرری مخصوصی به‌نام عطا داشته‌اند.

آخرین سهم، برای افرادی در نظر گرفته شده که در راه مانده‌اند و قدرت مالی آنرا ندارند که به شهر خود بروند، به‌همین جهت ابوحنیفه شرط کرده است، در صورتی این افراد می‌توانند از زکات استفاده نمایند که در حال سفر باشند والا کسی که می‌خواهد سفری را شروع کند، حق استفاده از این سهم ندارد. شرط دیگری که برای استفاده از این حق در نظر گرفته‌اند، این است که سفر نباید به منظور هدف غیر شرعی انجام گرفته باشد[۹۱].

همانطور که ملاحظه می‌شود غیر از عاملین و مؤلفـةالقلوب، مفهوم فقر در تمام شش مورد دیگر یا حقیقتاً و یا مجازاً و موقتاً صادق است. صدق این مفهوم در فقیر و مسکین روشن است. رقاب، غارمین، مجاهدین فی‌سبیل‌الله و ابناء سبیل نیز هرکدام در شرائطی هستند که اگر کلمهٔ فقیر برآنها صدق نکند، کلمهٔ محتاج به‌طور مسلم برآنها صادق خواهد بود و این همان نکته‌ایست که می‌تواند ما را در توجیه هدف تعاونی زکات تأیید نماید؛ زیرا تعاون برای کمك به رفع احتیاج افراد است و از نظر اسلام، افراد محتاج تقریباً منحصر به مواردی است که در مصارف زکات تعیین گردیده حتی نسبت به مؤلفةالقلوب؛ زیرا درآن مورد هم مسئلهٔ احتیاج در بین است منتهی به‌صورت احتیاج مسلمین واسلام. به‌همین جهت روایاتی وارد شده است مبنی براینکه، به‌مجرد

۸۸ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ص ۱۰۸.

۸۹ـ همان ماخذ: ص ۱۰۸.

۹۰ـ روح‌المعانی الوسی: جلد دهم، ص ۱۱۰.

۹۱ـ احکام‌السلطانیه ماوردی: ۱۰۹.

احساس رفع احتیاج، از پرداخت زکات حتی به افرادی که به دستور پیغمبر، تحت مؤلفةالقلوب از آن استفاده می‌کرده‌اند خودداری شده است. نظیر عملی که خلیفه دوم (به استناد عدم احتیاج اسلام) با عیینه واقرع نمود و علی‌رغم تصویب خلیفه اول، آنها را از استفادهٔ اموال زکات ممنوع کرد و خلیفه هم به احترام عمر سکوت نمود و همین امر موجب شد که فقها بعداً در مورد مؤلفةالقلوب اختلاف نمایند و بعضیها آنرا منحصر به زمانی بدانند که اسلام هنوز قدرت لازم را بدست نیاورده بود، یعنی زمان پیغمبر[۹۲].

مطلب دیگری که می‌توان به‌عنوان مؤید توجیه مذکور ذکر نمود، روایات زیادی است مبنی بر لزوم تقسیم اموال زکات هرمحل در بین فقرای آن محل؛ زیرا مالی است که از یك محل گرفته شده است و می‌بایستی در درجهٔ اول با توجه به فلسفهٔ وجوب زکات، برای رفع مشکل آن محل صرف شود. نقل شده که عمربن عبدالعزیز به عمال خود دستور داد که صدقهٔ هر محل را در همان محل صرف نمایند و چنانچه با وجود فقرای محلی زکات را به‌جای دیگری می‌بردند دستور می‌داد آنرا به محل اولّیه باز گردانند[۹۳].

ظاهراً همین روش، در زمان رسول خدا و خلفای راشدین نیز معمول بوده است و دستور حضرت رسول(ص) به معاذ که «به مسلمانان بگو خداوند در اموال شما صدقه فرض نموده که باید از اغنیا گرفته و به فقرا داده شود» (فقل لهم ان‌الله قد فرض علیکم صدقة اموالکم تؤخذ من اغنیائکم فترد فی فقرائکم) به صراحت در صرف صدقه هرمحل در فقرای آن محل دارد. ابوعبید می‌گوید تمام علمای همزمان او براین امر اتفاق دارند که صدقه هرمحل باید در فقرای همان محل صرف شود[۹۴].

۹۲ـ روح‌المعانی آلوسی: جلد دهم، ص ۱۰۹.

۹۳ـ اموال ابوعبید: ص ۵۹٤ و ۵۹۵.

۹٤ـ همان ماخذ: ص ۵۹۵؛

فهرست مآخذ

۱- ابن‌اثیر، عزالدین علی‌بن‌محمد. *الکامل فی‌التاریخ*. قاهره، مطبعةالمنیریه، ١٣٥٦ هجری.

۲- ابن‌اثیر، عزالدین علی‌بن‌محمد. *اسدالغابة فی‌معرفة الصحابة*. مصر، ١٢٨٥ هجری.

۳- احمدبن حنبل. *المسند*. دارالمعارف مصر، ١٣٦٨ هجری.

٤- احمدالعلی، صالح. *التنظیمات الاجتماعیة والاقتصادیة فی‌البصرة فـی‌القـرن الاول الهجـری*. بغـداد، ١٩٥٣ میلادی.

٥- اصفهانی، ابوالفرج علی‌بن‌الحسین. *کتاب‌الاغانی*. دارالکتب، ١٩٣٠ میلادی ومحمدالساسی، قاهره، ١٣٢٢ هجری.

٦- آلوسی، شهاب‌الدین محمود. *تفسیر روح‌المعانی*. قاهره، ادارةالطباعة المنیریه.

٧- امین، احمد. *فجرالاسلام*. قاهره، ١٩٦١ میلادی.

٨- امینی، عبدالحسین احمد. *الغدیر فی‌الکتاب والسنة والادب*. تهران، ١٣٧٣ هجری.

٩- انصاری، شیخ‌مرتضی. *کتاب المتاجر*. تبریز، ١٣٧٥ هجری.

١٠- باینز (Baynes.N.H):

The Byzantine Empire. London, 1935.

١١- بتلر، آلفرد. *فتح‌العرب لمصر*. قاهره، ١٩٣٢ میلادی (ترجمه عربی فرید ابوحدید).

١٢- بخاری، محمدبن اسماعیل. *الصحیح*. بولاق، ١٣١٤ هجری.

١٣- براون، ادوارد. *تاریخ ادبی ایران*. تهران، ١٣٣٥ (ترجمه و تحشیه علی پاشا صالح).

١٤- بغدادی، محمدامین. *سبائک‌الذهب فی‌معرفة قبایل‌العرب*. بغداد، ١٢٨٠ هجری.

١٥- بغدادی، عبدالقادر عمر. *خزانةالادب*. قاهره، ١٣٩٤ هجری.

١٦- بغوی، حسین‌بن مسعودالشافعی. *مصابیح السنة*. مصر، مطبعة محمدعلی صبیح.

١٧- بلاذری، احمدبن یحیی. *فتوح‌البلدان*. رضوان محمد رضوان، ١٩٥٩ میلادی.

١٨- بلاذری، احمدبن یحیی. *انساب‌الاشراف*. قدس، ١٩٣٦ میلادی.

١٩- بیزنتیوم، مجله (Byzantium):

Byzantium (ed.by.N.H. Baynes and H.St.Moss) Oxford, 1948.

٢٠- پاینده، ابوالقاسم. *ترجمه تاریخ طبری*. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران‌زمین.

۲۱- جاحظ، عمروبن بحر. *التاج فی‌اخلاق الملوک*. قاهره، ۱۹۱٤ میلادی.
۲۲- جاحظ، عمروبن بحر. *البیان والتبیین*. قاهره، مکتبةالخانجی، ۱۳۸۰ هجری.
۲۳- جانسون و وست (Johnson, A. Ch. and West.L.C.):
Byzantine Egypt Economic Studies. Princeton, 1949.
۲٤- جرجی زیدان. *تاریخ‌التمدن الاسلامی*. مصر، دارالهلال، ۱۹۵۸ میلادی.
۲۵- جوادعلی. *تاریخ‌العرب‌العام*. بغداد، ۱۹۵۰ میلادی.
۲٦- جهشیاری، محمدبن عبدوس. *الوزراء و الکُتّاب*. قاهره، ۱۹۳۸ میلادی.
۲۷- حاجی‌خلیفه، مصطفی‌بن عبدالله. *کشف‌الظنون عن‌اسامی الکتب والفنون*. ترکیه، ۱۹٤۱ میلادی.
۲۸- حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله. *المستدرک*. هند، ۱۳۳٤ هجری.
۲۹- حِتّی، فیلیپ (Hitti, Ph.K.):
A History of Syriya. London, 1951.
۳۰- حِتّی، فیلیپ. *تاریخ عرب*. تهران، چاپ زوار (ترجمه محمد سعیدی).
۳۱- ابن‌حجر، ابی‌العباس، احمدبن محمد. *الزواجر عن‌اقتراف الکبائر*. مصر، ۱۳۷۰ هجری.
۳۲- ابن‌حجر عسقلانی، شهاب‌الدین‌بن علی. *الاصابة فی‌تمییزالصحابة*. قاهره، ۱۳۲٦ هجری.
۳۳- حسن ابراهیم حسن. *تاریخ‌الاسلام السیاسی والدینی والثقافی و الاجتماعی*. قاهره، ۱۹۵۳ میلادی.
۳٤- ابن ابی‌الحدید، محمدبن ابی‌الحدید. شرح *نهج‌البلاغة*. محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹٦۱ میلادی.
۳۵- ابوحنیفه، نعمان‌بن ثابت. *جامع‌المسانید*. حیدراباد. ۱۳۱۳ هجری.
۳٦- خازن، علی‌بن محمدابراهیم. *لباب‌التاویل فی‌معانی التنزیل*. قاهره، ۱۹۵۵ میلادی.
۳۷- ابن‌خردادبه، عبیدالله‌بن عبدالله. *المسالک والممالک*. لیدن، ۱۸۸۹ میلادی.
۳۸- ابن خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*. قاهره، ۱۳۳٦ هجری.
۳۹- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد. *کتاب العبر و دیوان‌المبتداء والخبر*. مؤسسة الاعلی للمطبوعات.
٤۰- دوری، عبدالعزیز. *تاریخ العراق الاقتصادی فی‌القرن الرابع‌الهجری*. بغداد، ۱۹٤۷ میلادی.
٤۱- دوری، عبدالعزیز. *علم‌التاریخ عندالعرب*. بیروت، مطبعةالکاتولیکیه.
٤۲- ذهبی، محمدبن احمد. *تاریخ‌الاسلام*. قاهره، ۱۳٦۹-۱۳٦۷ هجری.
٤۳- ابن‌رسته، احمدبن عمر. *الاعلاق النفیسه*. لیدن، ۱۹۸۱ میلادی.
٤٤- ریس، ضیاءالدین. *الخراج والنظم المالیه للدولة الاسلامیه*. مصر، ۱۹٦۹ میلادی.
٤۵- روزنتال، فرانز. *علم‌التاریخ عندالمسلمین*. بغداد، ۱۹٦۳ میلادی (ترجمه صالح احمدالعلی).
٤٦- زرین‌کوب، عبدالحسین. *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران، ۱۳٤۳ شمسی.
٤۷- زرین‌کوب، عبدالحسین. *دو قرن سکوت*. تهران، چاپ سوم، ۱۳٤٤.
٤۸- زمخشری، ابوالقاسم جارالله. *الکشاف*. مصر، ۱۳۸۵ هجری.
٤۹- سایکس، سرپرسی. *تاریخ ایران*. زوار، ۱۳۳۵ شمسی (ترجمه فخرداعی گیلانی).
۵۰- سدیو، لویس امیلی. *تاریخ العرب‌العام*. قاهره، ۱۹٤۸ میلادی (ترجمه عربی عادل زعیتر).
۵۱- ابن‌سعد، محمد. *الطبقات‌الکبیر*. لیدن، ۱۹۲۱-۱۹۰۵ میلادی.
۵۲- سمهودی، نورالدین. *وفاءالوفا باخبار دارالمصطفی*. قاهره، ۱۳۲٦ هجری.
۵۳- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. *تاریخ الخلفاء*. قاهره، ۱۹۵۹ میلادی.
۵٤- شافعی، محمدبن ادریس. *الام*. قاهره، ۱۳۲۱ هجری.

۵۵- شریف، ابراهیم. *دورالحجاز فی‌السیاسة العامة فی‌القرن الاول و الثانی للهجرة*. دارالفکر العربی، ۱۹۶۷ میلادی.
۵۶- شهید ثانی، زین‌الدین علی‌بن محمد. *الروضة البهیة بشرح‌اللمعة*. چاپ عبدالرحیم.
۵۷- شیبانی، محمدبن‌الحسن. *الجامع‌الصغیر*. قاهره، ۱۳۰۲ هجری (حاشیه خراج ابویوسف).
۵۸- صبحی‌الصالح. *علوم‌الحدیث و مصطلحه*. دمشق، ۱۹۵۹ میلادی.
۵۹- صولی، محمدبن یحیی. *ادب‌الکُتاب*. قاهره، ۱۳۴۱ هجری.
۶۰- ابن‌طباطبا، محمدبن علی. *الفخری فی‌اداب السلطانیة والدول الاسلامیة*. قاهره، ۱۳۱۷ هجری.
۶۱- طبرسی، فضل‌بن‌حسن. تفسیر *مجمع‌البیان*. مکتبة الاسلامیه.
۶۲- طبری، محمدبن جریر. *تاریخ‌الرسل و الملوک*. بریل، ۱۸۸۱-۱۸۷۹ میلادی.
۶۳- طبری، محمدبن جریر. *اختلاف الفقهاء*. شاخت، قاهره، ۱۹۳۶ میلادی.
۶۴- طبری، محمدبن جریر. *التفسیر*. قاهره، ۱۳۲۹-۱۳۲۳ هجری.
۶۵- طماوی، سلیمان. *عمربن الخطاب و اصول‌السیاسیة والادارة الحدیثة*. قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۶۹ میلادی.
۶۶- طوسی، محمدبن‌الحسن. تفسیر *التبیان*. تهران، ۱۳۶۵ هجری.
۶۷- طوسی، محمدبن‌الحسن. *کتاب‌الخلاف*. قم، شرکة دارالمعارف الاسلامیة.
۶۸- طوسی، محمدبن‌الحسن. تهذیب‌الاحکام. تهران، ۱۳۹۰ هجری.
۶۹- طه حسین. *الفتنةالکبری*. مصر، دارالمعارف، ۱۹۴۸ میلادی.
۷۰- عبدالجلیل، طاهر. *البدو والعشائر فی‌البلاد العربیة*. ۱۹۵۵ میلادی.
۷۱- ابن‌عبدالحکم، عبدالرحمن‌بن عبدالله. *فتوح مصر*. ۱۹۲۲ میلادی.
۷۲- ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عمر. *الاستیعاب فی‌معرفة الاصحاب*. مصر، تحقیق علی‌محمد البجاوی.
۷۳- ابن‌عبدربه، احمدبن محمد. *العقدالفرید*. قاهره، ۱۳۶۷ هجری.
۷۴- ابوعبید، قاسم‌بن سلاّم. *الاموال*. قاهره، ۱۳۵۳ هجری.
۷۵- عدوی، ابراهیم احمد. *الدولة الاسلامیة و امبراطوریةالروم*. مصر، ۱۹۵۸ میلادی.
۷۶- ابن‌عساکر، علی‌بن ابی‌محمد. *التاریخ‌الکبیر*. روضةالشام، ۱۳۳۲ هجری.
۷۷- عسکری، مرتضی. *عبدالله‌بن سبا و اساطیر اخری*. بغداد، ۱۳۸۸ هجری.
۷۸- فاضل مقداد، ابوعبدالله. *کنزالعرفان فی‌فقه القران*. تهران، ۱۳۴۲ شمسی.
۷۹- فان فلوتن. *السیادة العربیة والشیعة والاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیة*. قاهره، ۱۹۵۶ میلادی.
۸۰- فنسینک، ا. ی. *مفتاح کنوزالسنة*. قاهره، ۱۹۳۳ میلادی (ترجمه محمد عبدالباقی).
۸۱- فیاض، علی‌اکبر. *تاریخ اسلام*. تهران، ۱۳۳۵ شمسی.
۸۲- فیض کاشانی. محمدحسن. *الوافی*. تهران، ۱۳۷۵ هجری.
۸۳- ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم. *الامامة و السیاسة*. مؤسسةالحلبی، ۱۳۸۷ هجری.
۸۴- ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم. عیون‌الاخبار. قاهره، ۱۹۳۰-۱۹۲۵ میلادی.
۸۵- قدامةبن جعفر. *الخراج وصنعة الکتابة، المنزلة السابعه*. لندن، ۱۹۶۵ میلادی (نشربن شمس).
۸۶- قدامةبن جعفر. *الخراج و صنعة الکتابة، المنزلة السادسه*. لیدن، ۱۸۸۹ میلادی.
۸۷- ابن‌قدامه، موفق‌الدین. *المغنی*. سیدمحمدرشیدرضا، ۱۳۶۷ هجری.
۸۸- قمی، حسن‌بن‌محمد. *تاریخ قم*. تهران، ۱۳۱۳ شمسی.

کتابخانه
پژوهشکده تاریخ معارف اسلامی

۸۹- ابن‌قیم‌الجوزیة، شمس‌الدین ابی‌عبدالله‌محمد. *احکام اهل‌الذمة*. دمشق، ۱۹٦۱ میلادی.
۹۰- ابن‌کثیرالقرشی، اسماعیل‌بن عمر. *البدایة و النهایة*. قاهره، ۱۹۳۲.
۹۱- کحاله، عمررضا. *جغرافیة شبه‌جزیرةالعرب*. المطبعة الهاشمیه.
۹۲- کریستن‌سن، آرتور. *ایران در زمان ساسانیان*. تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۲ شمسی (ترجمه رشید یاسمی).
۹۳- گنابادی، محمد پروین، *ترجمه مقدمه ابن‌خلدون*. تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۳٦.
۹٤- گیبون (Gibbon, E.):
The Decline and Fall of the Roman Empire (E.M.'S Lib.London, 1911).
۹۵- لامنس (Lammens, P.H.):
L,Islam. Beyrout, 1930.
۹٦- لسترنج (Le Steange):
The Land of the Eastren *Caliphat.* Cambridge, 1930.
۹۷- مالک‌بن انس. *المدونة*. قاهره، ۱۳۲٤ هجری.
۹۸- ماوردی، علی‌بن‌محمد. *الاحکام السلطانیه*. مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۷ هجری.
۹۹- مبرّد، محمدبن یزید. *الکامل فی‌اللغة والادب*. لایپزیك، ۱۸٤۷ میلادی.
۱۰۰- متز، آدام. *الحضارةالاسلامیة فی‌القرن الرابع الهجری*. قاهره، ۱۹۵۷ میلادی (ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده).
۱۰۱- مجلسی، محمدباقر. *بحارالانوار*. تهران، ۱۳۸۷ هجری.
۱۰۲- سیدمرتضی، علم‌الهدی علی‌بن‌الحسین. *رسالةالمحکم و المتشابه*. ۱۳۱۲ هجری.
۱۰۳- مسعودی، علی‌بن‌حسین‌بن‌علی. *مروج‌الذهب*. بیروت، دارالاندلس، ۱۹٦۵ میلادی.
۱۰٤- مقدسی، احمدبن محمد. *احسن‌التقاسیم فی‌معرفةالاقالیم*. لیدن، ۱۸۷۷ میلادی.
۱۰۵- مقدسی، مطهربن‌طاهر. *البدء والتاریخ*. پاریس، ۱۹۰٦-۱۸۹۹ میلادی.
۱۰٦- مقریزی، تقی‌الدین. *المواعظ والاعتبار فی‌ذکر الخطط والاثار*. بیروت، داراحیاءالعلوم.
۱۰۷- ابن‌منظور، محمدبن مکرّم. *لسان‌العرب*. قاهره، ۱۳۰۷ هجری.
۱۰۸- ملن (Milne, J.G.):
A History of Egypt, under Roman Rule. London, 1898.
۱۰۹- نجفی، شیخ‌محمدحسن. جواهر الکلام. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ هجری.
۱۱۰- نصحی، ابراهیم. *المجمل فی‌تاریخ مصر*. قاهره، ۱۹٤۲ میلادی.
۱۱۱- نیکلسون (Nicolson, A.R.):
Literary History of the Arabs. London, 1907.
۱۱۲- وات (Watt.M.):
Muhammad at Macca. Oxford, 1953.
۱۱۳- واقدی، ابوعبدالله محمدبن عمر. *مغازی رسول‌الله*. آکسفورد، ۱۹٦٦ میلادی.
۱۱٤- ولس (Wells, H.G.):
A Short History of the World. Thinker's Library, 1948.
۱۱۵- ولفنسون، اسرائیل ابوذئیب. *تاریخ الیهود فی‌بلادالعرب*. مصر، ۱۹۲۷ میلادی.

۱۱۶- ولهوزن، جولیوس. *تاریخ‌الدولة العربیة من‌ظهور الاسلام الی نهایة الدولة الامویه*. قاهره، ۱۹۵۸ (ترجمه عبدالهادی ابوریده و حسین مونس).
۱۱۷- ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک. *سیرةالنبی*. مصر، ۱۳۸۲ هجری (محمد محی‌الدین).
۱۱۸- هیکل، محمدحسین. *حیاة محمد*. دارالکتب، ۱۳۵٤ هجری.
۱۱۹- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابی‌عبدالله. *معجم‌البلدان*. لایپزیک، ۱۹۲٤ میلادی.
۱۲۰- یحیی‌بن ادم القرشی، ابوذکریا بن سلیمان. *کتاب الخراج*. قاهره، سلفیه، ۱۳٤۷ هجری.
۱۲۱- یعقوبی، احمدبن واضح. *تاریخ الیعقوبی*. نجف، ۱۳۸٤ هجری.
۱۲۲- یعقوبی، احمدبن واضح. *کتاب البلدان*. لیدن، ۱۸۵۲ میلادی.
۱۲۳- ابویعلی، محمدبن‌الحسین الفراء. *الاحکام السلطانیه*. مصر، ۱۹۲۷ میلادی.
۱۲٤- یور (Ure, D.N.):
Justinian and His Age. Penguin Books, 1951.
۱۲۵- ابویوسف، یعقوب‌بن ابراهیم. *کتاب الخراج*. قاهره، سلفیه، ۱۳۵۲ هجری.

فهرست راهنما*

★ یادآوری: شماره‌های با حروف سیاه به صفحه و شماره‌های با حروف نازك به سطر اشاره دارند.

الف

ابراهیم (پیغمبر): ۲۷۶، ۲۴.
ابراهیم‌بن سلیمان: ۳۱۷، ۵.
ابراهیم‌بن محمد: ۱۹۹، ۲۱.
ابراهیم‌بن مسلم خوارزمی: ۱۹۷، ۲.
ابراهیم‌بن مهاجر: ۲۷۸، ۲۲، ۲۵؛ ۲۷۹، ۱.
ابراهیم‌بن هشام‌بن اسماعیل مخزومی: ۱۵۴، ۷.
ابوبکربن ابی‌قحافه (خلیفه اول): ۴۸، ۲۲؛ ۸۶، ۸؛ ۹۷، ۱۴؛ ۹۸، ۲۷؛ ۹۹، ۱، ۲، ۵، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۸، ۲۳؛ ۱۰۰، ۹؛ ۱۰۱، ۵؛ ۱۰۳، ۲۲، ۲۷؛ ۱۰۴، ۴؛ ۱۰۵، ۶، ۱۵؛ ۱۰۷، ۱؛ ۱۱۹، ۶، ۸، ۱۱، ۱۲؛ ۱۳۹، ۲۱؛ ۱۴۰، ۱۰؛ ۱۶۹، ۲۱، ۲۲؛ ۱۷۰، ۳، ۴، ۶، ۱۷، ۲۰؛ ۱۸۰، ۳؛ ۲۱۸، ۸؛ ۲۵۱، ۱۶؛ ۲۶۱، ۹، ۱۰؛ ۲۶۳، ۱۳، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۶، ۲۹؛ ۲۷۷، ۸، ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۷؛ ۲۷۹، ۵، ۷، ۹؛ ۲۸۰، ۲۱، ۲۴؛ ۲۸۱، ۵؛ ۲۸۷، ۳؛ ۳۰۵، ۲۳، ۲۷؛ ۳۰۷، ۵؛ ۳۱۷، ۳؛ ۳۱۹، ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۱؛ ۳۲۰، ۱۶؛ ۳۲۱، ۲۵؛ ۳۳۹، ۳.
ابوذر غفاری = جندب‌بن جناده
ابهر: ۲۴۷، ۲۰.
ایض‌بن حمال المازنی: ۲۷۷، ۱؛ ۲۸۰، ۱۷، ۱۸؛ ۲۸۵، ۷.
ابن‌ابی‌الحدید = محمدبن احمد
آتن: ۱۸۵، ۹.
اثنی‌عشریه: ۴۶، ۲۰.
ابن اثیر = عزالدین علی‌بن محمد.
اُحُد: ۱۶۱، ۵؛ ۲۶۴، ۲.
احمد امین: ۳۷، ۳۰.
احمدبن حنبل: ۱۱۹، ۲۵؛ ۱۹۳، ۲۹؛ ۲۹۶، ۳۱.
احمدبن عمر، ابن‌رسته: ۲۳، ۲۵؛ ۱۲۱، ۲۵؛ ۱۴۵، ۲۵.
احمدبن محمد، شهاب‌الدین ابن عبدربه: ۱۰۸، ۲۹؛ ۱۲۷، ۳۰؛ ۱۳۱، ۲۷، ۳۱؛ ۱۴۴، ۳۱.
احمدبن محمد، ابی‌العباس‌ابن‌حجر: ۹۲، ۹، ۳۰، ۳۲.
احنف‌بن قیس: ۱۲۱، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۲؛ ۱۳۰، ۸.
احوص (شاعر): ۱۴۴، ۱، ۸.

احیاء: ۱۱۹، ۱.
احیحةبن‌الجلاح: ۹۱، ۳.
اخناء: ۱۹۴، ۴، ۱۰، ۲۷، ۲۸، ۲۹؛ ۱۹۵، ۱، ۴.
آذربایجان: ۵۷، ۱۸.
اذرح: ۱۶۴، ۲۷؛ ۱۶۶، ۲۰؛ ۱۸۷، ۹، ۱۹.
اذرعات شام: ۱۶۴، ۲۷.
آذرمیدخت: ۶۵، ۲۱.
آرامی: ۲۱۷، ۲۸؛ ۲۳۲، ۱۶.
اربد: ۱۴۹، ۲۰.
اردشیر: ۴۵، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۸؛ ۵۱، ۱۴، ۱۹؛ ۵۲، ۶، ۱۳، ۲۱، ۲۳، ۲۶؛ ۵۳، ۲، ۴.
اردن: ۱۲۵، ۱۱؛ ۱۲۸، ۵؛ ۱۴۹، ۲۰؛ ۱۷۳، ۱۰؛ ۲۴۷، ۳۸.
اردوان: ۴۵، ۱۸، ۲۴، ۲۷، ۲۸.
ارزن: ۲۴۷، ۲۹.
ارمنستان: ۶۲، ۱۷؛ ۵۷، ۱۸؛ ۲۴۷، ۳۱.
ارواد: ۱۲۵، ۲۲.
اروپا: ۳۶، ۲۷؛ ۳۷، ۳.
ازارقه: ۱۲۹، ۱۰؛ ۱۳۰، ۹.
ازد (قبیله): ۱۵۲، ۲، ۷.
ازهرالسمان: ۲۳۷، ۱۶.
اسامةبن زیدبن‌اسلم: ۲۰۱، ۶؛ ۲۷۸، ۲۴.
اسامةبن زیدالتنوخی: ۱۳۸، ۶، ۷؛ ۱۳۹، ۹، ۱۲؛ ۱۴۸، ۱۲، ۲۳.
اساوره: ۲۴۸، ۱۴.
اسباهبذ: ۵۰، ۵.
اسپندیار: ۵۰، ۷.
استانبول: ۶۷، ۱۳؛ ۶۸، ۱۰.
استینیا: ۲۷۹، ۲.
ابن‌اسحاق = محمدبن اسحاق.
اسحاق (پیغمبر): ۲۷۶، ۲۴.
اسدبن عبدالله‌القسری: ۱۵۱، ۹، ۱۲، ۱۵.
اسرائیل (راوی): ۲۷۹، ۶، ۷.
اسکندریه: ۶۳، ۱؛ ۷۳، ۴؛ ۷۶، ۶؛ ۱۱۳، ۱۹؛ ۱۲۵، ۱۴؛ ۱۸۵، ۱۴؛ ۱۹۸، ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۱۹؛ ۱۹۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷؛ ۲۰۱، ۱۷؛ ۲۰۲، ۱۹؛ ۲۰۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۱؛ ۲۰۵، ۵، ۱۴؛ ۲۴۷، ۴۰.
اسلاو (قوم): ۲۱۵، ۳۰.
اسماعیل‌بن عمر، ابن‌کثیرالقرشی: ۴۱، ۲۷.
اسماعیل‌بن عیاض: ۲۷۶، ۲۵.
اسماعیلیه: ۴۶، ۲۱.
آسیا: ۳۶، ۲۶؛ ۱۲۵، ۹.
آسیای صغیر: ۷۲، ۲۲.
اسیدبن‌المتشمس: ۱۲۱، ۱۶، ۱۷، ۲۰.
اشرس‌بن عبدالله‌السلمی: ۱۵۰، ۹، ۱۶، ۲۲، ۲۴، ۲۸؛ ۱۵۱، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۶.
ابن‌اشعث = عبدالرحمن‌بن‌اشعث.
اشعث‌بن‌قیس: ۱۰۱، ۱۶؛ ۱۰۲، ۱.
اشعری = ابوموسی، عبدالله‌بن‌قیس.
اشکانیان: ۵۰، ۴، ۵؛ ۵۲، ۲۰.
اشل (جبل): ۱۲۲، ۲.
آشور: ۳۳، ۷؛ ۶۲، ۲.
اصطخر: ۱۱۸، ۲؛ ۱۳۰، ۱۲.
اصطخری، ابراهیم‌بن‌محمد: ۲۳، ۲۶.
اصفهان: ۱۳۱، ۱۷؛ ۲۴۷، ۹.
اصفهانی = ابوالفرج علی‌بن‌الحسین.
اعمش، سلیمان‌بن مهران (راوی): ۲۷۹، ۱.
افریقا: ۳۴، ۳؛ ۶۳، ۲۶؛ ۱۲۵، ۸؛ ۱۴۸، ۱۳.
افریقیه: ۱۰۷، ۲۹؛ ۱۱۳، ۸.
افکاس (امپراطور روم): ۶۳، ۱۳.
اقرع‌بن‌حابس: ۲۷۷، ۲؛ ۳۳۷، ۲۴؛ ۳۳۹، ۳.
اکسفورد: ۳۵، ۳۲؛ ۴۱، ۲۹؛ ۶۷، ۳۱.
اکیدرکندی: ۱۶۶، ۲۲.
اگوست (امپراطور روم): ۶۸، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵؛ ۶۹، ۱۵.
الزاره: ۲۹۳، ۲۵.

آل‌محمد: ۳۰۳، ۷، ۹؛ ۳۰۵، ۲۳؛ ۳۰۷، ۱۷؛ ۳۰۸، ۳، ۵.

آلوسی، شهاب‌الدین سیدمحمود: ۹۱، ۲۵؛ ۹۲، ۳۰؛ ۱۸۴، ۳۱؛ ۳۰۹، ۳۱؛ ۳۱۱، ۳۰؛ ۳۳۸، ۳۱؛ ۳۳۹، ۲۹.

الهیات و معارف اسلامی (دانشکده): ۲۵، ۳۲؛ ۱۳۷، ۳۲.

آمد: ۲۴۷، ۳۲.

ام‌سلمه: ۲۶۴، ۲۱.

امویان (بنی‌امیّه): ۱۶، ۹، ۱۶؛ ۱۸، ۲۱؛ ۲۳، ۲۳؛ ۲۴، ۵؛ ۴۸، ۲۵، ۲۷، ۲۸؛ ۴۹، ۲، ۹؛ ۸۶، ۹؛ ۹۷، ۱۳؛ ۱۰۵، ۱۷؛ ۱۰۶، ۸، ۱۴، ۲۲؛ ۱۰۷، ۶؛ ۱۰۸، ۲، ۶، ۷، ۹، ۱۷؛ ۱۰۹، ۱۶؛ ۱۱۰، ۲۶؛ ۱۱۲، ۳؛ ۱۱۵، ۷، ۱۱؛ ۱۱۶، ۱؛ ۱۱۷، ۸، ۱۴؛ ۱۲۲، ۲۳؛ ۱۲۳، ۲۴؛ ۱۲۵، ۱؛ ۱۲۸، ۶، ۱۲؛ ۱۲۹، ۲۱؛ ۱۳۱، ۱۲؛ ۱۳۲، ۱۰؛ ۱۳۳، ۱۳، ۱۴؛ ۱۳۵، ۱۷، ۲۰، ۲۷؛ ۱۳۷، ۸؛ ۱۳۹، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۶؛ ۱۴۰، ۷، ۱۰؛ ۱۴۳، ۷؛ ۱۴۶، ۲۵، ۲۷؛ ۱۴۷، ۳، ۱۵؛ ۱۵۱، ۲۴، ۲۸؛ ۱۵۲، ۱۲، ۱۸؛ ۱۵۴، ۴، ۷، ۱۱، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۴؛ ۱۶۸، ۶؛ ۱۸۳، ۲۹؛ ۱۹۰، ۱۲، ۱۹، ۲۳؛ ۱۹۱، ۳، ۴، ۹، ۱۳؛ ۱۹۳، ۱۴، ۲۷؛ ۲۰۹، ۲۰؛ ۲۱۰، ۳؛ ۲۲۲، ۱۵؛ ۲۴۰، ۲۸؛ ۲۴۳، ۱، ۳۰؛ ۲۵۳، ۶؛ ۲۶۱، ۱۴؛ ۲۷۱، ۱، ۲۵؛ ۲۸۱، ۱۲، ۲۵؛ ۲۸۲، ۶، ۷؛ ۲۸۶، ۲۷؛ ۳۱۷، ۲۰، ۲۲؛ ۳۳۰، ۱۷؛ ۳۳۷، ۱۰.

امین، محمدبن هارون‌الرشید: ۲۴۱، ۶.

امینی، عبدالحسین احمد: ۱۰۸، ۳۲.

اناطولی: ۶۵، ۷؛ ۱۸۵، ۱۰.

انبار (شهر): ۲۴۵، ۴.

آنتونیو: ۶۹، ۱۶.

آندریاس: ۷۳، ۱۴.

انس‌بن‌مالک: ۳۱۷، ۴.

انصاری، شیخ مرتضی: ۸۹، ۳۱، ۳۲.

انطاکیه: ۶۴، ۴؛ ۷۳، ۲۷؛ ۱۲۵، ۱۱.

انگلستان: ۸۷، ۱۱.

انوشیروان (خسرو اول): ۵۳، ۱۱، ۱۵؛ ۵۴، ۳؛ ۵۵، ۱۷، ۲۰، ۲۱؛ ۵۶، ۲۲؛ ۵۷، ۹، ۱۳؛ ۵۸، ۷، ۲۲؛ ۵۹، ۴، ۷، ۱۱، ۲۶؛ ۶۰، ۱۲، ۲۲، ۲۵؛ ۶۱، ۷، ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۲۶؛ ۶۲، ۳؛ ۶۳، ۲۰؛ ۶۴، ۲۷؛ ۷۳، ۱؛ ۱۲۰، ۱۶؛ ۱۸۵، ۱۶، ۲۷؛ ۲۱۶، ۱۱، ۱۲؛ ۲۳۲، ۱۲، ۱۹، ۲۵، ۲۶؛ ۲۳۳، ۴، ۶؛ ۲۳۴، ۲۹؛ ۲۳۵، ۱۰.

اورشلیم: ۶۲، ۲۴؛ ۶۵، ۱۹.

اوزاعی: ۱۸۸، ۱۱.

اوس (قبیله): ۴۲، ۱۱.

اهواز: ۱۲۹، ۱۱؛ ۱۳۰، ۵؛ ۲۴۷، ۴.

ایران، ایرانیان: ۲۶، ۲۱، ۲۷؛ ۲۷، ۷، ۱۳، ۱۷؛ ۳۳، ۲۲، ۲۹؛ ۴۰، ۲؛ ۴۳، ۲۳، ۳۱؛ ۴۵، ۳۲؛ ۴۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۳۱؛ ۴۷، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۶، ۳۰؛ ۴۸، ۱۲، ۲۲، ۳۲؛ ۴۹، ۲، ۳، ۶، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۳۲؛ ۵۰، ۹؛ ۵۱، ۹؛ ۵۲، ۵، ۱۸، ۲۸؛ ۵۳، ۱۱، ۱۴، ۱۹، ۲۸؛ ۶۲، ۴، ۱۲، ۱۷؛ ۶۳، ۱، ۲؛ ۶۴، ۵، ۷، ۸؛ ۶۵، ۱۳؛ ۶۸، ۲۱؛ ۷۱، ۴؛ ۷۳، ۲۵؛ ۸۷، ۲۲؛ ۱۰۴، ۲؛ ۱۱۰، ۶؛ ۱۱۷، ۱۷؛ ۱۱۸، ۱۳؛ ۱۲۱، ۵، ۹، ۱۵؛ ۱۲۵، ۲۶؛ ۱۳۱، ۹؛ ۱۵۱، ۲۶؛ ۱۵۴، ۲۴؛ ۱۷۰، ۲۴؛ ۱۷۲، ۱۳، ۱۷؛ ۱۷۳، ۴؛ ۱۸۱، ۱۷؛ ۱۸۴، ۲۲؛ ۱۸۵، ۲، ۱۶؛ ۱۸۶، ۶، ۱۱، ۱۳؛ ۲۱۱، ۶؛ ۲۱۶، ۵، ۷، ۱۸؛ ۲۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲؛ ۲۱۸، ۳، ۷، ۱۶، ۱۹؛ ۲۱۹، ۱۹؛ ۲۲۱، ۲۳؛ ۲۲۵، ۶، ۱۷؛ ۲۳۲، ۱، ۵؛ ۲۳۳، ۱؛ ۲۳۸، ۳۱؛ ۲۹۶، ۸، ۹.

ایفاریقطین: ۲۴۵، ۲۷.

ایغارین: ۲۴۷، ۱۷.
ایله: ۱٦٤، ۲۷؛ ۱٦٦، ۱۹؛ ۱۸۷، ۹، ۱۹.
ایله (بندر): ۳۷، ۲۱.
ایوب‌بن‌ابی‌العالیه: ۱۹۹، ۲۱.
ابوایوب‌الرقی: ۱۹۸، ۲۳.

ب

بابك: ٤٥، ۱۸، ۱۹، ۲۳.
بابل: ۳۲، ۲۲؛ ۳۷، ۱۵؛ ٦۱، ۲۹؛ ۲٤٥، ۱۵؛ ۲٦٥، ۲٤.
باب‌المندب: ۳۸، ۱.
بابلیون: ۱۹۷، ۷، ۱۲، ۲۲، ۲٤، ۲۹؛ ۱۹۸، ۱، ٤؛ ۲۰۱، ۱٦؛ ۲۰۲، ۱۹، ۲۵، ۲٦، ۳۰؛ ۲۰۳، ٤، ۷، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۲۸، ۳۱؛ ۲۰٤، ۹، ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۳۱، ۳۲؛ ۲۰۵، ۱٤.
بادریا: ۲٤٥، ٤٤.
بادوریا: ۲٤٥، ۷.
بادیةالشام: ۳۷، ۱۳.
باروسما: ۲٤٥، ۱۳.
باکسایا: ۲٤٥، ٤٤.
باینز (Baynes): ٦۷، ۲۸، ۳۱؛ ٦۸، ۳۱؛ ٦۹، ۲۳، ۲۸؛ ۷۰، ۲۸؛ ۷۱، ۲٦، ۲۸، ۳۱، ۳۲؛ ۷۲، ۳۱؛ ۷۵، ۲۷؛ ۷٦، ۲۹.
بتلر: ۷۳، ۱۸، ۲۸، ۳۲؛ ۷۸، ۱۱، ۳۱.
بجاوی، علی‌محمد: ۱۰۷، ۲۷.
بُجیله (قبیله): ۱۵۳، ۱، ۲؛ ۲۲۳، ۲۷؛ ۲۸۰، ۸.
بحـــر احمر: ۳۷، ۲۱؛ ۳۸، ۱؛ ۳۹، ۸؛ ۱۲٦، ۱۲.
بحـــرین: ۱۲۵، ۲٦؛ ۱٦٤، ۲۲، ۲۳، ۲۵؛ ۱٦۷، ۲۱؛ ۱٦۹، ۱۹، ۲۸؛ ۱۷۰، ۳؛ ۱۷۱، ٤؛ ۱۷۸، ۲۳؛ ۲٤۷، ٤۳.
بحیربن ورقاء: ۱۲۹، ۱۰.
بخارا: ۱۵۱، ۸.
بخـــاری، محمدبن اســـماعیل: ٤۲، ۳۲؛ ۸۷، ۲۸؛ ۹۵، ۲۸؛ ۱۱۹، ۲۸؛ ۱۸٦، ۲۹؛ ۲۸٦، ۲٦؛ ۳۱۸، ۳۱؛ ۳۱۹، ۳۲.
بخرا: ۱۵٤، ۱۲.
بداة: ۲٤٥، ۳۰.
بدر: ۱٦۰، ۳، ٤، ٦، ۲٦، ۲۷؛ ۲٦٤، ۱، ۹، ۱٦، ۱۷، ۱۹؛ ۲٦۵، ۷؛ ۲٦۷، ۲۰؛ ۲۹۲، ۱٦؛ ۲۹٤، ۱۹.
بدوی، عبداللطیف: ۲٤، ۳۲.
براءبن مالك: ۲۹۳، ۲۵.
برازالزور: ۲٤٥، ٤۱.
براون، ادوارد: ٤٦، ٦، ۹، ۲٤، ۳۰، ۳۲؛ ٤۷، ۹؛ ٦۱، ۳۲؛ ٦٦، ۳۱.
بربیسما: ۲٤٥، ۲۱.
برزجسابور (بزرگ شاپور): ۲٤٥، ۳۰.
برس‌اسفل: ۲٤٥، ۲۲.
برس‌اعلی: ۲٤٥، ۱۱.
بریل: ۵۱، ۲۷.
بزبدی: ۲٤۷، ۲۷.
بسربن‌ارطاة: ۱۱۷، ۷.
بسطام‌بن نرسی: ۳٦۵، ۲٤.
بصـره: ۲٤، ۱۹؛ ۱۳۰، ۲؛ ۱۰٤، ۲٤؛ ۱۱۳، ۱٦، ۱۹، ۲٤؛ ۱۱٤، ۲؛ ۱۱۷، ٦، ۱۳، ۱٦، ۲۱؛ ۱۱۸، ۲، ۱۲، ۱٤، ۱۷؛ ۱۲۰، ۹، ۱٤؛ ۱۲۱، ۲۱؛ ۱۲۲، ٤، ۱۹، ۲۹؛ ۱۲٤، ۱۱؛ ۱۳۰، ۸؛ ۱۳۳، ۹، ۱۵، ۱٦، ۱۷، ۱۸، ۲۱؛ ۱٤۱، ۲٦؛ ۱٤۹، ۱، ۱۷؛ ۲۲۱، ۲۳؛ ۲۷۱، ۱۰، ۲۱؛ ۲۷۲، ۱۰، ۱۳، ۱٦، ۱۸؛ ۲۷۳، ٤، ۵، ۱۲، ۱٦، ۲۹، ۳۲؛ ۲۷۸، ۵؛ ۳۲۲، ۵.
بعلبك: ۱۲۵، ۱۰.
بغداد: ۱۵، ۳۱؛ ۲۲، ۳۲؛ ۳۵، ۲٦؛ ٤۰، ۳۲؛ ۲۲٦، ۲۸؛ ۲٦۸، ۲۹.
بغدادی، عبدالقادربن عمر: ۹۱، ۳٦.
بغدادی، محمدامین: ٤۰، ۳۲.
بغوی، حسین‌بن مسعودالشافعی: ۸۵، ۳۰، ۳۲؛ ۸۹، ۳۱؛ ۹۰، ۲۷.

بکربن‌محمد: ۳۰۲، ۲۸.
بکربن‌الهیثم: ۲۰۰، ۱٤؛ ۲۰٥، ٦.
بلاذری: احمدبن یحیی: ۱۹، ۳۲؛ ۲۳، ۱۲، ۱٥، ۱۹؛ ٥۱، ۲٦؛ ۹۰، ۳۱؛ ۹۱، ۲۷؛ ۱۰٦، ۳۲؛ ۱۰۷، ۲۹؛ ۱۱۲، ۳۱؛ ۱۱۳، ۳۱؛ ۱۱۸، ۳۲؛ ۱۱۹، ۲٦؛ ۱۲۰، ۲۹، ۳۱؛ ۱۲۱، ۲۸؛ ۱۲٥، ۱۲، ۳۰؛ ۱۲۳، ۳۰؛ ۱۳٦، ۱۳، ۳۲؛ ۱٤۰، ۷، ۲۹؛ ۱٤۳، ۲۸؛ ۱٤٥، ۸، ۲۹؛ ۱٤۹، ۱٦، ۲۹؛ ۱٥۳، ۲۹؛ ۱٦۲، ۲۸؛ ۱٦۳، ۲۱، ۲٥، ۲۸، ۲۹؛ ۱٦٤، ۱، ۷، ۹، ۱۲، ۱٦، ۲۲، ۲٦، ۳۲؛ ۱٦٥، ۱، ٥، ٦؛ ۱٦٦، ۳۰، ۳۲؛ ۱٦۷، ۲۱، ۳۰، ۳۲؛ ۱۷۱، ۱۸، ۳۱؛ ۱۸۷، ۱۲، ۱٦، ۱۸، ۳۱؛ ۱۹۲، ۳۰، ۳۱؛ ۱۹٦، ۳۲؛ ۲۰۱، ۳۰، ۳۲؛ ۲۰٥، ۲۸؛ ۲۰٦، ۳۲؛ ۲۰۷، ۲۲، ۲٤، ۲٥، ۳۳؛ ۲۰۹، ۲٥؛ ۲۱۰، ۲، ٤، ۱٥، ۲۹؛ ۲۱۱، ۱، ۲۷، ۲۹، ۳۱؛ ۲۱۲، ۳۰، ۳۲؛ ۲۱۳، ۲، ۳۲؛ ۲۱٦، ۳۲؛ ۲۱۷، ۲۹؛ ۲۱۹، ۳۱؛ ۲۲۲، ۲۹؛ ۲۲۳، ۲٦؛ ۲۲۸، ۳۱؛ ۲۳۰، ۳۲؛ ۲۳۳، ۲۰، ۳۲؛ ۲۳٥، ۲۱؛ ۲۳٦، ۱٥، ۳۰، ۳۲؛ ۲۳۹، ٤، ۲۸؛ ۲٤۰، ۲، ٤؛ ۲٤۲، ۲۷؛ ۲٤۳، ۲۰؛ ۲٥۱، ۳۲؛ ۲٥۳، ۲۰، ۳۱؛ ۲٦٤، ۲۷؛ ۲٦٥، ۲٥، ۲۷، ۳۰، ۳۲؛ ۲٦٦، ۲٤، ۳۰، ۳۳؛ ۲٦۷، ٦، ۹؛ ۲٦۸، ۱٤، ۳۲؛ ۲٦۹، ۲٦، ۳۰؛ ۲۷۰، ۳۱؛ ۲۷۱، ۳۱؛ ۲۷۲، ۱۲، ۲۳، ۲٥، ۲٦، ۲۹؛ ۲۷۳، ۲؛ ۲۷۸، ۲۹؛ ۲۸۲، ۳۱؛ ۲۹۳، ۳۰، ۳۲؛ ۲۹٦، ٥، ۲۸.
بلال‌بن‌الحارث‌المازنی: ۲۷٦، ۷، ۱۰، ۱۱؛ ۲۸۰، ۱۲؛ ۲۸٥، ۱۲.
بلال‌بن‌رباح: ۲۲۰، ۲۳.
بلخ: ۱۲۱، ۱٥.
بلقاء: ۳۱، ۱۳؛ ۱۱۸، ۲٦؛ ۱٦٦، ۹.
بلیزاریوس: ٦۱، ۱۲.
بن‌شمش: ۲۰، ۱۱؛ ۱۸٤، ۲۷.
بندنجین (بند نیکان): ۲٤٥، ٤۰.
بولاق: ٤۲، ۳۲.
بهار کسری (وهارخسرو): ٦٤، ۹.
بهرام (دوم): ٥٤، ۹، ۱٤؛ ٥٥، ۱٥؛ ٥۷، ۸.
بهرام چوبین: ٤۷، ۹، ۱۰، ۱٦؛ ٦۲، ٦، ۸، ۱۱.
بهرسیر: ۲٤٥، ۸.
بیت‌المقدس: ۷۲، ۲۷؛ ۷۳، ۲.
بی‌تی‌نی: ٦۲، ۱۸.
بیروت: ۱٥، ۳۲؛ ۳٥، ۲۸؛ ۳۷، ۳۲؛ ٦٤، ۲۸؛ ۱۱۷، ۲۷؛ ۱٥٤، ۳۱.
بیزانس = روم شرقی
بیزنتیوم (مجله): ٦۷، ۳۰؛ ٦۸، ۳۱؛ ٦۹، ۲۸؛ ۷۰، ۲۹، ۳۱؛ ۷۱، ۲٦، ۲۹، ۳۲؛ ۷۳، ۳۰؛ ۷۷، ۲۸.
بیکر (Beker): ۳٤، ۱٥.
بین‌النهرین: ۳۱، ۳۱؛ ٥۷، ۱۷؛ ٦۲، ۱٦؛ ۱۲۸، ۱؛ ۱۳۳، ۱۹.

پ

پارتیان: ٥۰، ۱٥؛ ٥۱، ۱٥، ۱٦، ۱۷؛ ٤٥، ۱۳.
پاریس: ۲۰، ۱۱؛ ۲٦۷، ۳۰.
پاینده، ابوالقاسم: ۱۳۷، ۲۸.
پتره: ۳۷، ۲۱، ۲۳.
پرینستون: ۷٤، ۳۲.
پوراندخت: ٦٥، ۱۷.
پهلوی (زبان): ۲۱۷، ۲۷، ۲۸.
پیغمبر اکرم = محمدبن عبدالله (ص)

ت

تاتار: ۲۱٥، ۲۲.
تبریز: ۸۹، ۳۱.
تبوك: ۱٦٤، ٦، ۸، ۱۱، ۱٤، ۱۸؛ ۱٦٦، ۱۷، ۱۸، ۲٥؛ ۱٦۷، ۲۳؛ ۱۸۷، ۸، ۹.

تخت‌جمشید: ٥٣، ٩.
تدمر: ٣٧، ١٥.
ترکان (ترک‌ها): ٦٢، ٦.
ترکستان: ١٥٢، ٥.
ترکیه: ٢١، ٣١.
تستر = شوشتر.
بنی‌تغلب: ٣٧، ١٨.
تکریت: ٢١٢، ١٠؛ ٢٤٧، ٢٤.
تمیم (قبیله): ١٥٢، ١، ٢، ٥، ٧؛ ١٦٥، ٢١.
تمیم‌داری: ٢٧٦، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤؛ ٢٨٠، ٤.
تهامه: ٣٧، ٢١.
تهران: ٣٢، ٣٢؛ ٣٤، ٣٠؛ ٣٥، ٣٣؛ ٣٦، ٢٩؛ ٤٦، ٣١؛ ٤٩، ٣٢؛ ٥٥، ٣٠؛ ٥٩، ٢٨؛ ٨٤، ٢٩؛ ١٠٨، ٣٢؛ ١٨٠، ٢٦، ٢٧؛ ٢٩١، ٣٢؛ ٣٠٣، ٢٨؛ ٣١١، ٣٠، ٣١.
تیسفون: ٦٢، ٢٥؛ ٦٣، ٧؛ ٦٥، ١٤.
تیم (قبیله): ١٠٨، ١١.
تیماء: ١٦٣، ٢١، ٢٥؛ ١٦٤، ٣، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٢؛ ١٦٥، ٤، ٦؛ ١٨٧، ١٣، ١٥، ١٧.

ث

ابوثعلبة‌الخشنی: ٢٧٦، ١٥؛ ٢٨٠، ٣؛ ٢٨٤، ٢.
ثقیف (قبیله): ١١٧، ١٩.
ثمود (قوم): ٢٨٣، ١.
ثنیة‌الوداع: ١٦٦، ١٦.
ابوثور (فقیه): ٣٠٦، ٤.

ج

جابربن‌عبدالله: ١٧٠، ٢، ٦؛ ٢٧٩، ٤، ٦.
جابیه: ١٢٨، ٧.
جاحظ، ابوعثمان عمروبن‌بحر: ٩٣، ٢٨؛ ١٢١، ٣٠؛ ١٢١، ٨؛ ٢٦٩، ٣٠.
جازر: ٢٤٥، ٣٤.
جانسون: ٧٤، ١٦، ٣١، ٣٢؛ ٧٥، ٣١؛ ١٨٥، ٣١.
جبّه: ٢٤٥، ٢٠.
جبیربن مطعم: ١٧٢، ٤؛ ٣٠٦، ٨.
جرّاح‌بن عبدالله‌الحکمی: ١٤٢، ٦، ١٦.
جرباء: ١٦٦، ١٩؛ ١٨٧، ٩.
جرجان (گرگان): ٢٤٧، ٢٢.
جرجی‌زیدان: ٢٤، ١٤؛ ٢٥، ٢٦، ٢٩؛ ٣٦، ٥، ٨، ١٤، ١٥، ٣١؛ ٣٤، ٢٥؛ ٣٣، ١٢، ١٥، ١٦، ٣٢؛ ٣٤، ١٣، ٣١؛ ١١٥، ٢٨؛ ١١٩، ٣٣؛ ١٢٤، ٢٥، ٣٢؛ ١٣١، ٣٠؛ ١٣٦، ٩، ٣١؛ ١٤٥، ٣٣؛ ١٧٢، ١٦، ٣٠؛ ١٧٤، ٧؛ ١٨٤، ٢١، ٣٢؛ ١٨٥، ٢٩؛ ١٨٦، ٩، ٢٧؛ ٢١٥، ١٣، ٢٨، ٣١؛ ٢٢٤، ٨، ٣٢؛ ٢٣٩، ١٥، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١؛ ٢٨١، ٣٢.
جزام (قبیله): ١٦٦، ١٠.
جزیرة‌العرب = عربستان.
جزیره (بین‌النهرین): ٢١٢، ١١، ١٥؛ ٢٢١، ٢٣؛ ١٣٣، ١٩، ٢٣.
جعرّانه: ١٦٥، ١٣.
جعفربن‌محمد، اباعبدالله (ع): ٢٧٧، ١٢؛ ٢٩٥، ١٨؛ ٣٠٣، ١٠؛ ٣٠٥، ١٥.
جفنیة‌العبادی: ٢٦٦، ١.
جلتا: ٢٤٥، ٣٧.
جلولاء: ٢٤٥، ٣٧؛ ٢٥٣، ١٤.
جماجم: ١٣١، ١٩؛ ٢٨١، ١٤.
جمیل‌بن بصبهری: ٢٦٥، ٢٤.
جندب‌بن جناده، ابوذر غفاری: ١٠٨، ٢٥؛ ١٠٩، ٥، ٧؛ ٢٦٤، ١٢؛ ٢٩٤، ٢٠، ٢٥.
جواد علی: ٣٥، ٢٦، ٣١؛ ٣٦، ٣٠؛ ٣٧، ٢٩.
الجوف: ٣٧، ١٥.
جویریه: ٢٦٤، ٦.
جهشیاری، محمدبن عبدوس: ٢٢، ١٧؛ ٢٤، ٣؛ ٥٥، ٢٦، ٣٢؛ ١٢٠، ٢٧، ٢٩؛ ١٢١،

۲۹؛ ۱۳۷، ۸، ۲۸، ۲۹؛ ۱۳۸، ۲۷، ۲۹؛
۱۳۹، ۲۹، ۳۱؛ ۱٤۸، ۳۱؛ ۱۷٤، ٤، ٦،
۱۵، ۲۰، ۳۲؛ ۲٤۱، ۱، ۲، ۲۸.
ابوجهل: ۱٦۰، ۸.
جهینه: ۲۷۷، ۵.
جیحون: ۱٤۳، ۲۳.
جیشانی: ۱۹۸، ۲٤.

چ

چین: ۳۷، ۳.

ح

حاجی‌اباد: ٤۹، ۲۳.
حاجی‌خلیفه، مصطفی‌بن‌عبدالله: ۲۱، ۳۱.
حارث‌بن‌ثابته: ۱٤۱، ۱۵.
حارث‌بن‌الحکم: ۱۱۲، ۱۰، ۱۲، ۱۳؛ ۱۱۳،
۹.
حارث‌بن‌عبدالله‌الازدی: ۱۱۷، ۱۵.
حارث‌بن‌کلده: ۱۱۷، ۱۹.
حارث‌بن‌وهب: ۱۰٤، ۲۵.
حاکم نیشابوری: ۲۷٦، ۲۹.
حبّابه: ۱٤۷، ۲۹؛ ۱٤۹، ۲۰.
حبیب‌بن‌حبیب: ۳۲۷، ۱۷.
حِتّی، فیلیپ: ۳۵، ۳۳؛ ۷۳، ۳۱.
حجاج‌بن‌جریج: ۱٦٤، ۵، ۷، ۹، ۱۹؛ ۲۷٦،
۱۸؛ ۳۲۷، ۲٦.
حجاج‌بن‌یوسف ثقفی: ۳٦، ۸، ۱۱، ۱۳؛ ۱۲۹،
۵، ٦، ۱۱؛ ۱۳۰، ۱۲، ۱۳؛ ۱۳۱، ۱۲،
۱۸، ۲٦؛ ۱۳۲، ٤، ۵، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳،
۱٤، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲٦؛ ۱۳۳،
۲؛ ۱۳۵، ۲، ۵، ۱٦، ۲۹؛ ۱۳٦، ۳، ۵؛
۱۳۷، ۱۲، ۱۵؛ ۱۳۸، ۱۸؛ ۱۳۹، ۲، ۳؛
۱٤۲، ۲۸؛ ۱٤۳، ۱۵؛ ۱٤۵، ٦، ۸، ۱۲،
۱۸، ۱۹، ۲٤؛ ۱٤۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵؛
۱۵۲، ۳۱؛ ۱۵۳، ۲٦؛ ۱۷۳، ۱٤، ۲۱؛
۱۹۰، ۱۹؛ ۲۲۸، ۱۵؛ ۲۳۹، ۵، ۹، ۱۲،
۱۳، ۱۷، ۲۰، ۲٤؛ ۲٤۰، ٤، ۸، ۹، ۱٤،
۳۰؛ ۲٤۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷؛ ۲٤۳، ۱، ۲،
۳۱؛ ۲۷۱، ۲۰.
حجاز: ۳۳، ۲۹؛ ۳٤، ۱۵؛ ۳۸، ۱۲، ۱٦، ۳۲؛
٤۲، ۱۲، ۲۹؛ ۹۰، ۲۱؛ ۱۱۰، ٦، ۹،
۱۲، ۱۸، ۲۰، ۳۲؛ ۱۱٤، ۳؛ ۱۲۸، ۳؛
۱۲۹، ۹؛ ۲۵۲، ۱۵؛ ۳۰۲، ۲۱؛ ۳۲۵،
۲، ۱۹؛ ۳۲۹، ٤؛ ۳۳۳، ۹؛ ۳۳۵، ۷؛
۳۳٦، ۲٤.
ابن‌حجر = احمدبن محمد ابی‌العباس.
ابن‌حجر = شهاب‌الدین‌بن‌علی‌العسقلانی.
حدیبیه: ۱٦۲، ۱٦، ۲٦؛ ۲۳۰، ۲۷؛ ۲٤٦،
۲۰، ۲۲.
حراربنت یزدجرد: ٤٦، ۲۹.
حرمین: ۲٤۷، ٤۱.
حریم‌بن اوس‌بن حارثةالطائی: ۲۸٤، ۲.
حربن‌یوسف: ۱۵۰، ۳.
حسان‌بن‌بحدل: ۱۲۸، ۵.
حسان نبطی: ۱۵۲، ۲۳.
حسن ابراهیم حسن: ۲٤، ۲۸، ۲۹؛ ۳٦، ۳۱؛
۱۳٦، ۳۰؛ ۱٤٦، ۲۹؛ ۱۷۳، ۲۷؛ ۱۷٤،
۳۱؛ ۱۹۵، ۳۲.
حسن‌بن ابی‌عمرطه: ۱۵۰، ۲۵، ۲۷.
حسن بصری: ۳۱۷، ٤.
حسن‌بن صالح: ۲۳٦، ۱٦؛ ۲۷۷، ۱۲؛ ۲۷۸،
۱۸.
حسن‌بن علی‌بن ابی‌طالب (ع): ۱۱٦، ۱٤، ۱۷،
۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲٤؛ ۱۲٤، ۸؛ ۲٦٤، ۱۲.
حسین‌بن علی‌بن ابی‌طالب (ع): ٤٦، ۱۸، ۲۸؛
٤۷، ۱؛ ۱۲۸، ۱۷، ۲۰، ۲۱؛ ۲٦٤، ۱۲؛
۲۷۱، ۱۵.
حسین مونس: ۱۱۸، ۳۱.
حفص‌بن ولید: ۱۵۰، ۳.
حکم‌بن‌العاص: ۱۰٦، ۲۱، ۲۲؛ ۱۱۳، ۹.
حکم‌بن عمرو: ۱۲۲، ٤، ٦، ۷، ۸، ۹، ۱٤.
حکم‌بن ولیدبن یزیدبن عبدالملک: ۱۵٤، ۹.

حلب: ٦٢، ٢٣.
حلوان: ٢٤٧، ١١.
حمزةبن ربیعه: ٢٧٦، ٢٢.
حمص: ١٢٥، ١١؛ ٢١٠، ٦؛ ٢٤٧، ٣٦.
بنی‌حمیر: ٣٣، ٣؛ ١٦٧، ٢.
حمیمه: ١٥٤، ١٨.
حُنین: ١٦٥، ١٠، ٢٨.
حوران: ٣١، ١٣.
ابن‌حوقل: ٣٣، ٢٧.
حیّان‌بن شریح: ١٤١، ١٣، ١٧؛ ٣٠٠، ٢.
حیدرآباد: ١٩٣، ٢٩.
حیره: ٣١، ١٣؛ ٣٧، ١٥؛ ١٨٩، ٢٥؛ ٢١٠، ٢٨؛ ٢١١، ٢؛ ٢٨٠، ٦.

خ

ابن‌خازم: ١٢٩، ٩.
خازن، علی‌بن‌محمدبن‌ابراهیم: ٩١، ٢٨.
خالدبن بصبهری: ٣٦٥، ٢٤.
خالدبن عبدالله القسری: ١٥٢، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٧، ٢٨؛ ١٥٣، ٣، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٨.
خالدبن الولید: ٩١، ٩؛ ١٠١، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩؛ ١٠٢، ١، ٣، ٤، ٦، ٧، ١٥؛ ١٦٦، ٢١، ٢٢، ٢٣؛ ١٧١، ١٨؛ ١٨٩، ٢٤؛ ٢١٠، ٢٨؛ ٢٨٠، ٦.
خالدبن‌یزید: ١٢٨، ٦، ١٣، ١٤.
خباب‌بن‌الارت: ٢٧٨، ٢٤؛ ٢٧٩، ٢.
خدای نامك: ٦٤، ٢١.
خدیجه بنت خویلد: ٣١٢، ١٣، ١٤.
خراسان: ٥٧،١٧؛ ٦٢، ٦؛ ٦٥، ٢٢؛ ١٢١، ٢٤؛ ١٢٧، ١٣، ١٩؛ ١٢٨، ٣، ٤؛ ١٢٩، ٩؛ ١٣٣، ٢٤؛ ١٣٩، ١٠؛ ١٤٢، ٦، ١٧؛ ١٤٣، ٢٣؛ ١٤٦، ٩؛ ١٤٩، ٣، ٨، ٩، ١٠، ١١؛ ١٥٠، ٩، ١١؛ ١٥١، ١٠، ١٤، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦؛ ١٥٢، ٤، ٥، ٧، ١٣؛ ١٥٤، ٤، ١٦، ١٩؛ ٢٤٧، ١٠.
ابن خردادبه = عبیداللهبن عبدالله.
خرقی، عمربن‌الحسین‌بن عبدالله: ٣٠٠، ٢٧.
خزاعه (قبیله): ٣٩، ١٨.
خزرج (قبیله): ٤٣، ١١.
خسرو اول = انوشیروان.
خسروپرویز (خسرو دوم): ٥٦، ١٨؛ ٦٢، ٩، ١٠، ١٣، ١٥، ٢٢؛ ٦٣، ٧، ١٧، ٢١، ٢٥، ٢٩؛ ٦٤، ٣، ٥، ٢٣، ٢٥؛ ٦٥، ١، ٢، ٤، ٦، ٧، ١٧؛ ٧٣، ١، ٢؛ ١٢٠، ١٨، ٢٠.
خطرنیه: ٢٤٥، ١٥؛ ٢٦٦، ١.
ابن خلدون = عبدالرحمن‌بن محمد.
خلفای راشدین: ١٩، ٢٣، ٢٤؛ ٢٢، ٢٣؛ ٢٤، ٤، ٥؛ ٢٧، ٢٧؛ ٤٨، ٢٢؛ ١٢٤، ٢٣؛ ١٣٧، ١٤؛ ١٤٠، ١٥؛ ١٤٤، ٢٥؛ ١٦٧، ٢٦؛ ١٦٨، ٢؛ ١٨٨، ١٨، ٢٠، ٢٢؛ ١٩٠، ٢٩؛ ١٩١، ٢٠، ٢٤؛ ١٩٢، ٣؛ ١٩٣، ١٣، ٢٦؛ ١٩٤، ١؛ ١٩٥، ١٨؛ ٢١٠، ٣؛ ٢٤٠، ٢٧؛ ٢٦٠، ١، ٣، ٦؛ ٢٧٩، ١٥؛ ٢٨١، ١٢ ٢٨٢، ٢؛ ٢٩٥، ٢٦؛ ٣١٧، ٢٢؛ ٣١٩، ٢٤؛ ٣٢٠، ٥، ٩، ١٧؛ ٣٣٧، ١٠؛ ٣٣٩، ١٣.
خلف‌البزار: ٢٣٤، ٤، ٧.
خلیج‌فارس: ١٢٠، ١٥؛ ٢١٣، ١٠.
خوارج: ١١٦، ١١؛ ١١٧، ١، ٤، ٦، ٧، ١٤؛ ١٣٠، ٤؛ ١٣٣، ٥؛ ١٤٢، ٢٩؛ ١٤٧، ٢٦؛ ١٥٢، ٢٢؛ ١٥٤، ١٥؛ ٢٧١، ١٢، ١٦؛ ١٨٥، ٥، ٢٨.
خوزستان: ٥٧، ١٥؛ ٦٤، ٢٣.
خیبر: ١٨، ٢٧؛ ١١١، ٢؛ ١٦٢، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢١؛ ١٦٣، ٤، ٩، ١٠، ١٣، ١٧، ٢٠؛ ٢١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٦؛ ٢١٧، ١؛ ٢٣٣، ٢٤؛ ٢٧٦، ٢.
خیس: ١٩٨، ٢١.

د

دارا: ۴۵، ۲۱.
دارابگرد: ۱۳۰، ۱۲.
داروم: ۱۲۰، ۱، ۲۷.
دامغان (قومس): ۲۴۷، ۲۱.
دانیل‌دنت: ۲۴، ۱۶؛ ۲۵، ۱۸.
ابوداود: ۲۷۶، ۳، ۹.
دجله: ۱۲۰، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۲۳؛ ۲۴۲، ۸؛ ۲۴۵، ۲، ۲۹، ۴۵؛ ۲۷۸، ۱۱.
دخویه: ۲۰، ۱۰.
دریای سرخ = بحر احمر.
ابن درید: ۳۶۸، ۵.
دسکره: ۲۴۵، ۳۹.
دماوند: ۲۴۷، ۱۹.
دمشق: ۱۶، ۲۹؛ ۶۲، ۲۳؛ ۱۲۸، ۲، ۷، ۹، ۱۱؛ ۱۲۹، ۱۹؛ ۱۵۴، ۱۲؛ ۱۸۴، ۳۰؛ ۲۱۰، ۶؛ ۲۴۷، ۳۷؛ ۲۷۸، ۱۵.
دوری، عبدالعزیز: ۱۵، ۳۱؛ ۲۴، ۱۸؛ ۲۵، ۱۹؛ ۲۲۶، ۴، ۱۰، ۲۸؛ ۲۲۷، ۱، ۶.
دومةالجندل: ۳۱، ۳۲؛ ۳۷، ۱۵؛ ۱۶۶، ۳۲؛ ۱۸۷، ۹.
دیار ربیعه: ۲۴۷، ۲۷.
دیار مضر: ۲۴۷، ۳۳.
دینور (ماه کوفه): ۲۴۷، ۱۲.
دیوکلسین: ۶۸، ۱۸؛ ۷۰، ۸، ۲۲، ۲۵؛ ۷۱، ۱، ۱۳، ۱۶، ۱۷؛ ۷۴، ۸، ۱۲، ۱۷، ۲۱، ۲۴؛ ۷۵، ۱؛ ۷۷، ۱.

ذ

ذوابی‌ثلاثه: ۲۴۵، ۱۴.
ذوالکتیفه: ۲۹۲، ۱۷.
ذهبی، محمدبن احمد: ۲۷۰، ۲۹.
ذیبین: ۲۴۵، ۳۸.
ذیك: ۵۰، ۶.

ر

راذانین: ۲۴۵، ۳۱.
ربذه: ۱۰۹، ۹.
ربعی‌بن خراش: ۳۱۷، ۹.
ربیع‌بن زیادبن انس‌بن الدیان: ۲۹۶، ۵.
ربیعه (قبیله): ۲۶۷، ۲، ۴، ۱۳.
رتبیل: ۱۳۲، ۲۴، ۲۵؛ ۱۳۳، ۳.
رجاءبن حیوه: ۱۳۸، ۲۳.
رجیع: ۱۶۲، ۲۱.
رستم پسر فرخ هرمزد: ۶۵، ۲۳.
ابن رسته = احمدبن عمر.
رضوان محمد رضوان: ۱۹، ۳۲؛ ۵۱، ۲۶.
رفیل: ۳۶۶، ۱۰.
رقّه: ۳۱۲، ۱۹.
رودس (جزیره): ۱۲۵، ۱۸، ۱۹.
روذمستان: ۲۴۵، ۲۵.
روزنتال، فراتز: ۱۵، ۳۱؛ ۲۱، ۳۰.
روستقباد: ۲۴۵، ۳۵.
روم شرقی (بیزانس): ۳۶، ۲۱، ۲۷؛ ۳۷، ۷، ۱۳، ۲۲؛ ۳۱، ۱۳؛ ۳۲، ۲۲، ۲۹؛ ۳۸، ۳۰؛ ۴۳، ۲۳، ۲۷؛ ۵۲، ۴، ۱۸، ۲۴؛ ۵۳، ۶؛ ۶۱، ۱۲؛ ۶۲، ۹، ۱۳، ۲۲؛ ۶۴، ۳؛ ۶۵، ۱۹؛ ۶۷، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۲۰؛ ۶۸، ۵، ۶، ۸، ۱۱، ۲۲؛ ۷۱، ۵؛ ۷۲، ۲۰؛ ۷۳، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۲؛ ۷۴، ۲، ۱۰، ۱۳، ۳۲؛ ۷۶، ۶؛ ۷۷، ۱۶؛ ۷۸، ۱۸، ۲۱، ۲۲؛ ۸۳، ۱۸؛ ۱۲۵، ۹؛ ۱۲۹، ۲؛ ۱۵۵، ۹؛ ۱۸۱، ۱۷؛ ۱۹۰، ۱؛ ۱۹۸، ۱۱؛ ۲۰۳، ۲۱؛ ۲۰۹، ۶، ۱۱.
روم غربی: ۶۷، ۱۸؛ ۶۸، ۱، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲؛ ۷۴، ۵، ۶.
رومقان: ۲۴۵، ۹.
رومیان: ۴۱، ۲۳؛ ۵۲، ۲۰، ۲۱، ۲۳؛ ۵۳، ۳؛ ۶۳، ۱، ۹، ۱۲، ۱۶؛ ۶۹، ۴؛ ۷۸، ۱۱، ۱۲؛ ۱۲۵، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۳؛ ۱۲۶، ۲، ۹؛ ۱۲۹، ۱، ۳؛ ۱۳۳، ۳؛ ۱۶۶، ۹، ۱۵،

کتابخانه

۱۸؛ ۱۷۳، ۳، ٤؛ ۱۸۵، ۱۱، ۱٤؛ ۱۹۰، ۱؛ ۱۹٤، ۲۹؛ ۱۹۸، ۱۰، ۱۵، ۱۷؛ ۲۰۳، ۲٤؛ ۲۰۹، ۹؛ ۲۵۲، ۲۱؛ ۲۷٦، ۱٦؛ ۳۳۲، ۲۰.
ری: ۲٤۷، ۱۹.

ز

زابلستان: ۱۳۲، ۲٤.
زادان فـرّخ: ۱۲۲، ۲۷؛ ۱۷۳، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲٤.
زالق: ۲۹۳، ۸.
زبیربن العـوّام: ۱۱۱، ٤؛ ۱۱۳، ۱۳، ۱۷؛ ۱۱٤، ۲؛ ۱۱۵، ۲۱؛ ۲۰۰، ۹؛ ۲۲۰، ۲۳؛ ۲٦٤، ۱۱؛ ۲۷۵، ۳۰؛ ۲۷٦، ۲، ۳، ٤، ۵؛ ۲۷۸، ۲۳؛ ۲۷۹، ۲۲، ۲٤، ۲۵؛ ۲۸۲، ۲۷.
زردشت: ۵۱، ۱٦، ۲٤.
زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین: ۳۱، ۲۳؛ ۳۲، ۳۲؛ ۳۳، ۲۰، ۲۱؛ ۳٦، ۲۹؛ ٤۳، ۳۲؛ ٤۷، ۲۸، ۳۱؛ ٤۸، ۳۲؛ ٦٦، ۳۲.
زمخشری، ابوالقاسم جارالله: ۳۸، ۳۱؛ ۳۹، ۳۲.
زنجان: ۲٤۷، ۲۰.
زوار: ٤۵، ۳۲.
زیادبن ابیه: ۱۱۷، ۱٦، ۸۸، ۲۰؛ ۱۱۸، ۱، ۲، ٤، ۵، ٦، ۸، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱٦؛ ۱۲۲، ٤؛ ۱۲٤، ۱۱؛ ۱٤۳، ۱۰؛ ۲۳۹، ۷؛ ۲۵۲، ۲۵؛ ۲٦۹، ۲۱؛ ۲۷۳، ۱۲، ۲۹.
زیادبن حدیرالاسدی: ۲۵۵، ۳.
زیادبن عُبید = زیادبن ابیه.
زیدبن اسلم: ۲۵۷، ۲۸؛ ۲٦۳، ۲۳؛ ۲٦٦، ۸.

ژ

ژوستینین (قیصر روم): ۵٦، ۲۲؛ ۷٦، ۸؛ ۷۲، ۱۲.

س

ساسان: ٤۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱.
ساسانیان (دولت ساسانی): ۳۱، ۱۳؛ ٤۳، ۳٦؛ ٤۵، ۱۱، ۱۲، ۱٤، ۲۹؛ ٤٦، ۲، ۸، ۱۱؛ ٤۷، ٤، ٦، ۱۸، ۱۹، ۲۸؛ ٤۸، ۳، ۱۱، ۲۷؛ ٤۹، ۱۰، ۲۰، ۲٤، ۲٦، ۳۲؛ ۵۰، ٦، ۱٤، ۱٦؛ ۵۱، ۱۳؛ ۵۲، ۱۹؛ ۵۳، ۱۵، ۱٦، ۲۳، ۲٤، ۲۸؛ ۵۵، ۱۹، ۲۲؛ ۵۷، ۲؛ ٦۱، ۲۳، ۲٦؛ ٦٤، ۱۹؛ ٦۵، ۳، ٤؛ ٦٦، ۲۳؛ ۷۱، ٤؛ ۷۲، ٤؛ ۷۳، ۲۲؛ ۷۳، ۲۵؛ ۸۳، ۱۸؛ ۱۲۰، ۲۰؛ ۱۵۵، ۹؛ ۲۱۱، ۱۵، ۱۷؛ ۲۱٦، ٦، ۱۵؛ ۲۱۸، ۲۰؛ ۲۱۹، ۲۱؛ ۲۲۲، ۹، ۱۰؛ ۲۳۳، ۱؛ ۲۳۳، ۲۲.
سالم‌بن‌زیاد: ۱۲۷، ۱۹؛ ۱۲۸، ٤.
سایکس، سـرپرسی: ۵۱، ۳۲؛ ۵۳، ۲۹، ۳۲؛ ۵٤، ۲۱؛ ۵۷، ۳۲؛ ۵۹، ۳۰؛ ٦۰، ۳۱؛ ٦۱، ۳۰؛ ٦۲، ۳۰؛ ٦۵، ۲۹.
سباء: ۳۳، ٤.
سبئوس: ٦٤، ۲۳.
سجستانی (سیستانی): ۳٦۸، ۷.
سدیو، لویس امیلی: ۳۹، ۲۹.
سراة: ۱۱۳، ۲۲.
سرجون (کاتب): ۱۷۳، ۱۱.
سـرخسی، محمدبن احمدبن ابی‌سـهل حنفـی: ۲۹۸، ۳۱؛ ۳۲۲، ۳۱؛ ۳۳۵، ۳۰.
سعد (قبیله): ۱٦۵، ۱٤.
سعدبن ابی‌وقاص: ۱۰۰، ۱۲، ۱٦؛ ۱۰۲، ۱۵؛ ۱۰۷، ۵، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۵؛ ۱۱٤، ۲۵؛ ۱۸۰، ۱۷؛ ۲۲۱، ۳۰؛ ۲۸۷، ۲۳؛ ۲۹۳، ۲۰؛ ۲۹۲، ۱٦، ۱۹.
سعدبن عباده: ۱٦٦، ۲.
سعدبن مالك: ۲۷۹، ۳.
سعیدبن ابی‌مریم: ۱۹۹، ۱؛ ۲۰۰، ۱.
سـعیدبن العـاص (ابواحیحـه): ٤۱، ۲؛ ۱۰۷، ۲۳؛ ۱۰۸، ۲۰؛ ۱۱٤، ۳؛ ۱٦۹، ۱۵؛

٢٩٢، ١٦؛ ٢٩٣، ٢٠.
سعیدبن عفیر: ٢٧٦، ٢٢.
سعیدی، محمد: ٣٥، ٣٣.
سغد: ١٥٠، ١٥؛ ١٥١، ٨.
ابوسفیان‌بن حرب: ٤١، ٣؛ ١٠٨، ٩، ١٨، ١٩؛ ١١٨، ٧، ٩، ٢٦؛ ١٦٠، ٣، ٤، ٦؛ ٢٥١، ٢٦.
سفیان‌بن سعید: ٢٢٣، ٢٣؛ ٢٥٧، ١٢؛ ٢٧٨، ٢٢؛ ٣٠١، ٦، ٩.
سفیان‌بن وهب: ٢٠٠، ٧.
سقیفه‌بنی ساعده: ١٠٨، ٢.
سلالم (قلعه): ١٦٢، ١٥، ٢٣.
سلأمه: ١٤٧، ٢٩.
سلسل: ٢٤٥، ٣٦.
سلطیس: ١٩٨، ٢١.
سلکان‌بن سلامت (ابونائله): ٩١، ١٥، ١٨.
سلمان فارسی: ٢٦٤، ١٢.
سلیط: ٢٧٥، ٢٨؛ ٢٧٩، ٢٢.
سلیمان‌بن سعد: ١٧٣، ١٠.
سلیمان صرد خزاعی: ١٢٨، ١٦، ١٨.
سلیمان‌بن عبدالملک: ١٣٨، ٥، ١٣، ١٥، ١٨، ٢٠، ٣٢؛ ١٣٩، ١٣؛ ١٤٠، ١٢، ٢٢، ٢٣؛ ١٤٧، ٢٤؛ ٢٨١، ٢٨، ٢٩.
سلیمان المشجعی: ١١٩، ٢٣؛ ١٢٠، ٣.
سماعه (راوی): ٢٧٦، ٢٢.
سمرقند: ١٥٠، ١٥، ١٧.
سمره: ١٨٦، ١.
سمهودی، نورالدین: ٤٣، ٣١.
سُمَیه: ١١٧، ١٨، ١٩.
سنج: ١٧٠، ١٧.
سواد = عراق.
سورا: ٢٤٥، ٢١.
سواری (غزوه): ١٣٦، ٧.
سوروس اسکندر: ٥٢، ٢٤.
سورن: ٥٠، ٥.
سوریه: ٣٧، ١٤، ١٨؛ ٤٧، ٢٢؛ ٥٦، ٦؛ ٧٢، ٢٣؛ ٧٣، ١٧؛ ٧٦، ١٣؛ ٧٨، ١٦.
سیستان: ١٢٧، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤؛ ٢٤٧، ٨؛ ٢٩٦، ٦.
سیف‌بن عمر: ٢٢، ١٤، ١٦.
سیلحین: ٢٤٥، ٢٤.
ابن‌سیرین: ٢٧٥، ٢٧.
ابن‌سینا: ٤٩، ٣٢.
سیوطی، جلال‌الدین: ١٠٢، ٢٩.

ش

شاپور اول: ٥٣، ٤، ٥، ٦، ٩؛ ٥٥، ٢٦، ٢٩؛ ٥٦، ٣.
شافعی، محمدبن ادریس: ١٧٩، ٣٠؛ ١٩٣، ٣١؛ ٢٢٢، ٢٦؛ ٢٣٨، ٣، ٨؛ ٣٦٠، ١٩، ٢٢، ٢٦؛ ٢٧٠، ٢٧؛ ٢٨٢، ٢٥؛ ٢٨٣، ١٠، ٢١، ٢٤؛ ٢٨٤، ٢٢، ٢٤؛ ٢٩٤، ٢٥؛ ٢٩٥، ١٢؛ ٢٩٧، ٢٧، ٢٨؛ ٣٠٠، ٣؛ ٣٠٦، ٥، ١٨؛ ٣٣٠، ١٢؛ ٣٣٣، ٢٨؛ ٣٣٥، ١٧؛ ٣٣٨، ٢.
شام: ٣١، ٣١؛ ٣٩، ١٥، ٢٦؛ ٤٠، ٢٤؛ ٤١، ٣؛ ٥٢، ٢٨؛ ٧٨، ١٦؛ ١٠١، ١٤؛ ١٠٢، ١٥؛ ١٠٤، ٣؛ ١٠٨، ٢٦؛ ١١٧، ٣، ٥؛ ١١٩، ١٧، ١٨، ٢٧؛ ١٢٤، ٢٥؛ ١٢٥، ٢٤؛ ١٢٦، ١، ٢٥؛ ١٢٨، ١، ٤، ٥، ١٢، ٢٢، ٢٧؛ ١٢٩، ٢؛ ١٣٠، ٢٠؛ ١٣٣، ٢٨؛ ١٣٤، ١، ٢٤؛ ١٥٣، ٧؛ ١٦٠، ٤، ٢٦؛ ١٦٦، ١٠؛ ١٧٠، ٢٤؛ ١٧١، ١٩؛ ١٧٢، ١٣، ١٧؛ ١٧٣، ٣، ١٠؛ ١٨٩، ٢٩؛ ١٩٠، ٤؛ ١٩١، ٢٢؛ ١٩٢، ٢١؛ ١٩٦، ٦؛ ١٩٧، ٩؛ ٢٠٩، ١، ٢، ٤، ١٧؛ ٢١٠، ١، ٤، ٥، ١٤، ١٨؛ ٢١١، ٦؛ ٢١٣، ١٤؛ ٢١٦، ١؛ ٢٢١، ٢٣؛ ٢٣٦، ٢٢؛ ٢٣٧، ٤، ٦، ٧، ١٧؛ ٢٤٠، ١٩، ٢٤؛ ٢٦٥، ٦؛ ٢٦٦، ٢٥؛ ٢٧٦، ١٩، ٢٠؛ ٢٨١، ١٩، ٢١.
شاهنامه: ٤٥، ١٧.

شاهنشاه: ۴۹، ۲۰، ۲۲، ۳۶، ۲۷، ۲۹.
شبلی نعمانی: ۱۸۴، ۲۱.
شریف، دکتر احمد ابراهیم: ۳۸، ۳۲؛ ۱۱۰، ۳۲؛ ۲۲۲، ۳۲.
شریک‌بن عبدالله (فقیه): ۲۲۸، ۲۸؛ ۲۲۹، ۸، ۲۳۰، ۳، ۱۴؛ ۲۷۹، ۴.
شطالعرب: ۳۷، ۱۷.
شعب (در خراسان): ۱۵۱، ۸.
شعبی، عامربن شراحیل (راوی): ۳۱۴، ۲۹؛ ۳۱۷، ۵.
شق (قلعه): ۱۶۲، ۱۵.
شمس‌الدین، ابی‌عبدالله محمد، ابن‌قیم الجوزیه: ۱۸۴، ۳۰؛ ۲۲۶، ۱۰، ۲۹.
شوش: ۶۱، ۲۹؛ ۲۳۰، ۲۲.
شوشتر: ۲۳۰، ۲۲؛ ۲۴۵، ۲۶.
ابن‌شهاب (راوی): ۳۰۷، ۱۲؛ ۳۲۷، ۲۴.
شهاب‌الدین احمدبن محمد = ابن عبدربه.
شهاب‌الدین‌بن علی العسقلانی، ابن‌حجر: ۳۶۸، ۵؛ ۲۹۷، ۳۰.
شهربانو: ۴۶، ۱۹.
شهربراز: ۶۲، ۲۷؛ ۶۵، ۱۴، ۱۵.
شهرزور: ۲۴۷، ۲۵.
شهید ثانی، زین‌الدین علی‌بن محمد: ۹۳، ۳۲.
بنی‌شیبان: ۲۸۰، ۶.
شیبانی (راوی): ۲۷۸، ۴.
شیبانی، محمدبن‌الحسن: ۲۹۷، ۲۴.
شیرویه: ۶۵، ۱۰، ۱۳.
شیرین: ۴۶، ۱۹، ۲۱.
شیعه: ۴۶، ۱۰، ۱۴، ۱۶؛ ۴۷، ۷؛ ۴۹، ۱۴؛ ۱۵۲، ۲۲؛ ۱۸۰، ۲؛ ۲۵۹، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۸؛ ۲۹۱، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۷؛ ۳۰۰، ۷؛ ۳۰۱، ۲۲؛ ۳۰۲، ۱۳، ۲۷؛ ۳۰۳، ۱، ۱۲، ۱۷؛ ۲۰، ۲۳؛ ۳۰۴، ۱۳، ۱۴؛ ۳۰۵، ۳۰۶، ۱۸؛ ۳۰۷، ۱۶؛ ۳۰۸، ۲؛ ۳۱۷، ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۲۰؛ ۳۲۳، ۲۲؛ ۳۲۴، ۸، ۱۲؛ ۳۲۹، ۱۵؛ ۳۳۰، ۳، ۶، ۱۸، ۲۰؛ ۳۳۱، ۹؛ ۳۳۳، ۹، ۲۸؛ ۳۳۵، ۲۰؛ ۳۳۶، ۲۰.

ص

صالح احمدالعلی: ۱۵، ۳۱؛ ۲۶۷، ۲۵؛ ۲۶۸، ۲۳، ۲۹؛ ۲۶۹، ۳۱؛ ۲۷۰، ۳۰، ۳۲؛ ۲۷۳، ۱۱، ۲۸.
صالح‌بن عبدالرحمن: ۱۳۸، ۱۶، ۱۸، ۱۹؛ ۱۷۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۵.
صالح‌علی پاشا: ۴۶، ۳۰.
صامغان: ۲۴۷، ۲۵.
صبحی‌الصالح: ۱۶، ۲۹، ۳۲.
صبیح، محمدعلی: ۸۵، ۲۹.
صعب (قلعه): ۱۶۲، ۱۵.
صفین: ۴۸، ۲۱؛ ۱۱۵، ۲۲.
صفیّه: ۲۶۴، ۶.
صلت‌بن ابی‌عاصم: ۲۰۰، ۱.
صور (بندر): ۳۷، ۱۳.
صولی، محمدبن یحیی: ۱۴۵، ۱۰، ۳۰.
صنعا: ۲۷۹، ۳.
ابوالصیداء، صالح‌بن طریف: ۱۵۰، ۱۶؛ ۱۵۱، ۳.

ض

بنی ضبّه: ۱۵۰، ۱۶.
ضحاک‌بن قیس فهری: ۱۲۸، ۲، ۹، ۱۰.
ضحاک‌بن مزاحم: ۳۱۳، ۲۰.

ط

ابوطالب: ۳۱۲، ۲۰.
طاووس‌بن کیسان (راوی): ۳۱۴، ۲۹.
طائف: ۳۱، ۳۲؛ ۹۰، ۳۱؛ ۱۱۷، ۱۸، ۲۰؛ ۱۱۸، ۷؛ ۱۱۹، ۱؛ ۱۶۶، ۱.
ابن طباطبا = محمدبن علی (ابن‌طقطقی).
طبرستان: ۲۴۷، ۲۳.
طبرسی، فضل‌بن حسن: ۳۱۱، ۳۰.

طبری، محمدبن جـریر: ۲۱، ۱۸، ۲۰؛ ۲۲، ۱، ٥، ۹، ۱۲، ۱۷، ۲٦؛ ۲۳، ۲۱؛ ٥۱، ۲٦؛ ٥۸، ۱۸، ۳۲؛ ٥۹، ۱۱، ۲۹؛ ٦۰، ۲۸، ۳۰؛ ٦۳، ۲٤، ۳۱، ۳۲؛ ٦٤، ٥، ۲۹؛ ٦٥، ۳۱؛ ۹۱، ۳۰؛ ۹۳، ۲۹؛ ۱۰۰، ۲۹، ۳۲؛ ۱۰۲، ۲٥؛ ۱۰٥، ۳۰، ۳۲؛ ۱۰٦، ۲۹، ۳۱؛ ۱۰۷، ۳۱؛ ۱۰۸، ۳۱؛ ۱۰۹، ۲۷، ۳۰؛ ۱۱۱، ۳۱؛ ۱۱۲، ۳۳؛ ۱۱٤، ۲۷، ۳۰؛ ۱۱٥، ۲۹؛ ۱۱٦، ۳۰؛ ۱۱۷، ۲٤؛ ۱۱۸، ۲۹، ۳۰؛ ۱۲۰، ۲۸؛ ۱۲۱، ۳۲؛ ۱۲۲، ۳، ۳۲؛ ۱۲٤، ۲۸؛ ۱۲٥، ۳۱؛ ۱۲٦، ۳۲؛ ۱۲۷، ۳۱؛ ۱۲۸، ۳۰؛ ۱۲۹، ۲۷، ۲۹؛ ۱۳۱، ۲۸؛ ۱۳۳، ۲۹؛ ۱۳٥، ۳۱؛ ۱۳٦، ۳؛ ۱۳۷، ۲۳، ۲۸؛ ۱۳۸، ۱۹، ۲٦، ۳۰؛ ۱۳۹، ۲۸، ۳۰، ۳۲؛ ۱٤۰، ۳۱؛ ۱٤۲، ۳۱؛ ۱٤۳، ۳۰؛ ۱٤٦، ۸، ۲۸؛ ۱٤۸، ۲۷، ۳۲؛ ۱٤۹، ۲٦؛ ۱٥۰، ۹، ۱٥، ۳۲؛ ۱٥۳، ٥، ۳۰؛ ۱٥٤، ۲۸، ۳۲؛ ۱٦۰، ۲۸، ۳۱، ۳۲؛ ۱٦۱، ۳۲؛ ۱٦۲، ۲۸، ۳۲؛ ۱٦٤، ۲۸؛ ۱٤٥، ۳۰؛ ۱٦٦، ۲۹؛ ۱٦۷، ٤، ۲۹؛ ۱۷۱، ۱۸، ۳۱؛ ۱۷۹، ۳۲؛ ۱۸۸، ۳۰؛ ۱۹۰، ۳۲؛ ۱۹۱، ۳۲؛ ۱۹۳، ۳۰، ۳۱؛ ۲۰۱، ۳۱؛ ۲۱۰، ۳۰؛ ۲۱۱، ۲۸؛ ۲۲۸، ۲۸؛ ۲۲۹، ۲۹؛ ۲٦٤، ۱۹؛ ۲٦، ۲۹، ۳۲، ۳۳؛ ۲٦٥، ٤، ۲۸، ۳۱؛ ۲٦۷، ٤، ۳۱؛ ۲٦۹، ۲۸؛ ۲۷۰، ۲۸، ۳۱؛ ۲۷۱، ۲۷، ۲۹، ۳۲؛ ۲۷۲، ۲٤، ۲۸، ۳۱؛ ۲۹۳، ۲۹؛ ۲۹۷، ۳۲؛ ۳۰۹، ۳۰؛ ۳۱۱، ۱٤، ۳۲؛ ۳۱۲، ۳۲؛ ۳۱۳، ۳۲؛ ۳۱٤، ٥.
طبریه: ۱۲۸، ۱۲.
طرون: ۲٤۷، ۳۰.
ابن‌طقطقی = محمدبن علی‌بن طباطبا.
طلحةبن زید: ۲۹٥، ۱۸.
طلحـةبن عبیدالله: ۱۱۱، ۱؛ ۱۱۳، ۱۳، ۲۱؛ ۱۱٤، ۲؛ ۱۱٥، ۲۱؛ ۲۲۰، ۲٤؛ ۲٦٤، ۱۰؛ ۲۷۷، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲٥.
طماوی، سلیمان: ۱۰۲، ۲۸؛ ۱۰۳، ۲۹.
طوسی، ابی‌جعفرمحمدبن الحسن، شیخ‌الطایفه: ۸۷، ۳۰؛ ۹٦، ۳۲؛ ۱۸۰، ۲٦؛ ۲۳۳، ۳۲؛ ۲٦۰، ۳۱؛ ۲۹٥، ۳۲؛ ۲۹۸، ۳۲؛ ۳۰۳، ۱٤، ۲٦، ۲۹، ۳۱؛ ۳۰٤، ۱۳، ۳۲؛ ۳۰٥، ۳۲؛ ۳۰۷، ۳۲؛ ۳۱۱، ۳۱؛ ۳۱۷، ۳۲؛ ٤۲٤، ۲۷؛ ۳۲۹، ٤، ۱۱، ۲۷، ۳۱؛ ۳۳۰، ۲۹، ۳۱؛ ۳۳۱، ۳۰؛ ۳۳۳، ۳۰، ۳۱؛ ۳۳٤، ۳۰؛ ۳۳٥، ۳۱.
طه حسین: ۹۹، ۳۲.
طیرهان: ۲٤۷، ۲٤.

ع

عاتکه بنت زید: ۱۰۳، ۱٤، ۱٥.
عاد: ۲۸۳، ۱.
عادل زعیتر: ۳۹، ۲۹.
عاص‌بن سعید: ۲۹۲، ۱٦.
عاصم‌بن سلیمان: ۲٤۹، ۱٤.
عال: ۲٦٦، ۱.
ابی‌العالیه(راوی): ۳۰٥، ۸.
عام‌الرماده: ۹۹، ۲٥؛ ۱۰۰، ٥.
ابن‌عامر، عبدالله: ۱۲۱، ۲۱.
عامربن عبداللهبن زبیر (راوی): ۲۷۹، ٤.
عامله (قبیله): ۱٦٦، ۱۰.
عایشـه بنت ابوبکـر: ۹۸، ۲۰، ۲۲، ۲٤، ۲٥؛ ۱٦۹، ۲۳؛ ۱۷۰، ۲۹؛ ۲٦۳، ۱۹؛ ۲٦٤، ٤.
عبادبن زیاد: ۱۲۷، ۲۰.
عبادبن العوام: ۲۷۸، ۹.
عباس‌بن عبدالمطلب: ۹۱، ۹؛ ۹۳، ۱، ۳۰؛ ۲٦٤، ۱۱، ۱٤؛ ۲٦۷، ۲۳؛ ۳۰۷، ۱۲.
عباس‌بن مرداس: ۲۷۷، ۲.
عباسـیان: ۱٥، ۱۹؛ ۱۷، ۲۹؛ ۲۲، ۲۳، ۲٥؛ ۲٤، ٥؛ ۱۱۷، ۸؛ ۱٥۲، ۹؛ ۱٥٤، ۱۷، ۲۲، ۲٤؛ ۲۸۲، ۸.

عبدالله‌بن ارقم: ۱۱۴، ۸، ۱۲؛ ۱۷۰، ۱۵.
عبدالله‌بن ابی: ۱۶۰، ۲۴؛ ۱۶۱، ۸، ۱۸، ۲۵؛ ۱۶۶، ۱۵.
عبدالله‌بن اسید الاموی: ۱۱۳، ۱۳.
عبدالله‌بن ابی‌مریم: ۲۷۸، ۱۴.
عبدالله‌بن الجارود: ۲۷۱، ۲۱.
عبدالله‌بن جحش: ۱۵۹، ۲۸.
عبدالله‌بن جعفر: ۱۲۷، ۷، ۸، ۱۸.
عبدالله‌بن حبحاب: ۱۵۰، ۲، ۴، ۵.
عبدالله‌بن حسن: ۲۷۸، ۱۸.
عبدالله‌بن حنظله: ۱۳۶، ۲۱.
عبدالله‌بن خالد: ۱۱۴، ۸.
عبدالله‌بن دراج: ۱۲۰، ۷، ۸.
عبدالله‌بن رواحه: ۲۱۶، ۲۲، ۲۴.
عبدالله‌بن زبیر: ۱۲۴، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶؛ ۱۲۸، ۱، ۲، ۳، ۲۰، ۲۴، ۲۶؛ ۱۲۹، ۱، ۴، ۶، ۷؛ ۱۳۰، ۸، ۱۶، ۱۸، ۲۶؛ ۱۳۱، ۲، ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۱۳؛ ۲۷۱، ۱۹.
عبدالله‌بن سباء: ۲۲، ۱۴، ۱۶، ۳۲.
عبدالله‌بن سعدبن ابی‌سرح: ۱۱۷، ۲۹؛ ۲۰۷، ۱۵، ۱۶.
عبدالله‌بن صالح: ۱۹۹، ۱۲؛ ۲۰۰، ۱۴؛ ۲۰۵، ۷.
عبدالله‌بن عامر: ۱۱۴، ۴؛ ۱۱۷، ۱۴.
عبدالله‌بن عباس: ۳۰۵، ۵، ۲۵؛ ۲۹۴، ۱۸.
عبدالله‌بن عمربن الخطاب: ۱۰۲، ۱۹، ۲۲؛ ۱۰۳، ۱، ۸؛ ۲۰۲، ۲۴؛ ۲۲۰، ۲۴؛ ۲۲۷، ۱۷، ۲۱، ۲۸؛ ۲۵۲، ۱۴؛ ۳۱۴، ۲۸.
عبدالله‌بن عمروبن العاص: ۱۳۸، ۵؛ ۱۹۷، ۴، ۲۳؛ ۲۰۳، ۱۴؛ ۲۰۴، ۸؛ ۲۰۶، ۱۰.
عبدالله‌بن قیس، ابوموسی اشعری: ۱۰۳، ۲، ۳، ۶، ۱۴، ۱۶؛ ۱۰۴، ۲۴؛ ۲۲۷، ۳؛ ۲۴۹، ۱۴، ۱۶، ۲۶؛ ۲۷۸، ۷، ۱۰.
عبدالله‌بن مبارک: ۱۹۷، ۲.
عبدالله‌بن مسعود: ۱۰۷، ۱۶؛ ۱۱۴، ۲۳، ۲۴؛ ۲۲۴، ۴؛ ۲۷۸، ۲۳؛ ۲۸۹، ۲.
عبدالله‌بن مسلم، ابومحمد، ابن قتیبه: ۱۵۴، ۲۵؛ ۲۵۲، ۳۲؛ ۲۷۲، ۲۶، ۲۹.
عبدالله‌بن مغیرةبن ابی‌برده: ۲۰۰، ۷.
عبدالله‌بن وهب: ۱۹۸، ۸؛ ۲۰۰، ۶.
ابن‌عبدالحکم = عبدالرحمن‌بن عبدالله.
عبدالحمیدبن جعفر: ۱۹۹، ۷.
عبدالحمیدبن عبدالرحمن‌بن زید: ۱۳۶، ۲۰؛ ۱۴۱، ۵، ۱۹؛ ۲۲۸، ۴.
عبدالجلیل طاهر: ۳۴، ۳۲.
ابن عبدربه = شهاب‌الدین احمدبن محمد.
عبدالرحمن‌بن ابی‌بکره: ۱۲۳، ۲۷.
عبدالرحمن‌بن الاشعث: ۱۳۲، ۱۲، ۱۶، ۲۰، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶؛ ۱۳۳، ۳؛ ۱۳۵، ۱۵؛ ۱۷۳، ۲۱؛ ۲۸۱، ۱۴؛ ۲۸۷، ۱۲.
عبدالرحمن‌بن جبیر: ۱۹۱، ۲۸.
عبدالرحمن‌بن دراج: ۱۲۰، ۷.
عبدالرحمن‌بن زیاد: ۱۳۷، ۱۲، ۱۶، ۱۹.
عبدالرحمن‌بن عباس‌الهاشمی: ۱۳۱، ۱۷.
عبدالرحمن‌بن عبدالله‌بن عبدالحکم: ۲۰۸، ۶؛ ۲۲۸، ۳۲.
عبدالرحمن‌بن عوف: ۹۹، ۶؛ ۱۷۰، ۱۵؛ ۲۲۰، ۲۳؛ ۳۶۴، ۱۱.
عبدالرحمن‌بن محمد، ابن‌خلدون: ۲۰، ۲۱؛ ۲۱، ۵؛ ۲۲، ۲۸؛ ۲۳، ۵، ۶، ۷، ۸؛ ۲۴، ۴؛ ۳۲، ۱۶؛ ۳۹، ۳۰؛ ۵۴، ۲، ۳۲؛ ۵۵، ۳۰؛ ۱۵۴، ۳۱؛ ۱۶۹، ۲۷؛ ۱۷۲، ۲۷، ۲۹؛ ۱۷٤، ۷؛ ۲٤۱، ۱، ٤، ۲۹.
عبدالرحمن‌بن یزیدبن جابر: ۲۷۷، ۲٤.
عبدشمس: ٤۰، ۲؛ ۳۰٦، ۸.
عبدصالح = موسی‌بن‌جعفر(ع).
عبدالعزیزبن مروان: ۱۲۸، ۱۳؛ ۱۳۱، ۲۳، ۲٤؛ ۱۳٦، ۷؛ ۲۸۱، ۲۷.
عبدالغفار حرانی: ۱۹۸، ۲۳؛ ۱۹۹، ۲۰.
بنی‌عبدالمطلب: ۱٦٥، ۱۹؛ ۳۰٦، ۷، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۹؛ ۳۰۷، ۱۰؛ ۳۱۲، ۲۳.

عبدالملک‌بن جریح: ۲۴۹، ۱۸.
عبدالملک‌بن رفاعةالفهمی: ۱۳۸، ۷.
عبدالملک، ابومحمد ابن‌هشام: ۴۱، ۳۱؛ ۴۳، ۳۰؛ ۱۵۹، ۳۲؛ ۱۶۰، ۳۱؛ ۱۶۲، ۲۹، ۳۲؛ ۱۶۶، ۲۸، ۳۱؛ ۱۶۷، ۴، ۲۹؛ ۳۱۲، ۳۱، ۳۲؛ ۳۱۳، ۳۰.
عبدالملک‌بن مروان: ۱۲۸، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۲۶؛ ۱۲۹، ۲، ۸؛ ۱۳۰، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۶؛ ۱۳۱، ۸، ۹، ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۳؛ ۱۳۲، ۲، ۴، ۵، ۶، ۹؛ ۱۳۳، ۱، ۵، ۷، ۱۶، ۲۳؛ ۱۳۴، ۷، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۹؛ ۱۳۵، ۱؛ ۱۳۶، ۶؛ ۱۴۰، ۱۱، ۱۲؛ ۱۴۳، ۱۴، ۱۵؛ ۱۷۲، ۱۴؛ ۱۷۳، ۶، ۱۱؛ ۱۷۴، ۱، ۴؛ ۲۰۹، ۲۶، ۲۷، ۳۰؛ ۲۱۰، ۲، ۵؛ ۲۵۲، ۲۱؛ ۲۸۱، ۲۷.
عبدمناف:۴۰، ۱.
بنی‌عبدنوفل: ۳۰، ۸.
عبدالهادی ابوریده: ۱۷۲، ۳۱.
عبیداللّه‌بن ابی‌جعفر: ۱۹۹، ۲.
عبیداللّه‌بن زیاد: ۳۶، ۱۰؛ ۱۲۲، ۱۸، ۲۴؛ ۱۲۳، ۹، ۱۲؛ ۱۲۷، ۲۰، ۲۱؛ ۱۲۸، ۴، ۱۸، ۲۱، ۲۳؛ ۱۲۹، ۶؛ ۱۳۷، ۱۳؛ ۲۳۹، ۸، ۱۶؛ ۲۴۲، ۴، ۸، ۹، ۲۹؛ ۲۷۲، ۱۳؛ ۲۷۳، ۱۸، ۳۲.
عبیداللّه‌بن عبداللّه، ابن‌خردادبه: ۳۰، ۱۰؛ ۳۳، ۲۵، ۲۸؛ ۳۶، ۳۲؛ ۱۳۷، ۳۱؛ ۱۴۵، ۸، ۲۵، ۲۸؛ ۲۳۹، ۱۱، ۳۰؛ ۲۴۰، ۳، ۴، ۸، ۹، ۳۰؛ ۲۴۱، ۲، ۸، ۱۱، ۳۱.
عبیداللّه‌بن عمربن الخطاب: ۱۰۳، ۲، ۸.
ابوعبیدةبن الجراح: ۹۹، ۹؛ ۱۰۱، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۷؛ ۱۹۰، ۴؛ ۱۶۹، ۲۲.
ابوعبید = قاسم‌بن سلاّم.
عتاب‌بن اسید: ۹۰، ۲۶.
عتیقه (شهر): ۲۴۵، ۳۴.
عثمان‌بن حنیف: ۲۲۴، ۳، ۴؛ ۲۳۳، ۲۷.
عثمان‌بن عفان (خلیفه سوم): ۴۸، ۲۴؛ ۸۶، ۹؛ ۹۱، ۹؛ ۹۹، ۶؛ ۱۰۱، ۱، ۹؛ ۱۰۵، ۱۷، ۱۸، ۲۱؛ ۱۰۶، ۸، ۱۰، ۱۶، ۲۱، ۲۲؛ ۱۰۷، ۲، ۶، ۷، ۱۵، ۲۱، ۲۳؛ ۱۰۸، ۱۲، ۲۱؛ ۱۰۹، ۵، ۹، ۱۸، ۲۳، ۲۵؛ ۱۱۰، ۱، ۲، ۱۱، ۱۵، ۲۲؛ ۱۱۱، ۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۷؛ ۱۱۲، ۱، ۲، ۳، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۱۹؛ ۱۱۳، ۸، ۱۱، ۱۶، ۲۶؛ ۱۱۴، ۵، ۹، ۲۱؛ ۱۱۵، ۱، ۵، ۲۰، ۲۱؛ ۱۱۶، ۱۰؛ ۱۱۷، ۱۱، ۲۹؛ ۱۱۹، ۱۴، ۱۷، ۲۰؛ ۱۲۱، ۱۴؛ ۱۲۳، ۲۷؛ ۱۲۶، ۶؛ ۱۳۹، ۲۲؛ ۱۴۰، ۱۰؛ ۱۴۲، ۲۷؛ ۱۴۶، ۲۴؛ ۱۴۷، ۳؛ ۱۷۱، ۱۶؛ ۱۸۸، ۱؛ ۲۰۷، ۱۴، ۲۲، ۲۳؛ ۲۰۸، ۱۰، ۲۵؛ ۲۲۰، ۲۴؛ ۲۲۲، ۱۵؛ ۲۶۰، ۱؛ ۲۶۱، ۱۴؛ ۲۶۴، ۱۰؛ ۲۷۸، ۲۱، ۲۳، ۲۶؛ ۲۷۹، ۲، ۶؛ ۲۸۰، ۲۱؛ ۲۸۱، ۸، ۱۷، ۲۰؛ ۲۸۴، ۱۵؛ ۲۸۴، ۱۲، ۱۵؛ ۲۸۶، ۲۷؛ ۲۸۷، ۱۰؛ ۳۰۶، ۹، ۲۴؛ ۳۲۲، ۷.
عثمان‌بن ولیدبن یزیدبن عبدالملک: ۱۵۴، ۹.
عدوی، دکتر ابراهیم احمد: ۳۸، ۳۰.
عدی‌بن ارطاة:۱۰۸، ۱۱؛ ۱۴۱، ۲۶، ۲۷؛ ۱۴۲، ۱، ۶؛ ۳۲۲، ۵.
عدی‌بن حاتم: ۲۷۶، ۱۲.
عراق (سواد): ۲۲، ۳۱؛ ۲۴، ۱۸؛ ۲۵، ۲۰؛ ۳۶، ۸، ۱۰؛ ۳۷، ۱۶؛ ۵۳، ۱۳؛ ۵۷، ۱۷؛ ۶۲، ۲؛ ۱۰۱، ۱۴؛ ۱۰۲، ۱۵؛ ۱۰۳، ۲؛ ۱۰۴، ۱۷؛ ۱۰۷، ۲۴؛ ۱۰۸، ۱، ۲۰، ۲۷؛ ۱۱۰، ۷، ۱۰، ۱۵، ۲۸؛ ۱۱۱، ۳، ۴؛ ۱۱۳، ۲۱؛ ۱۲۱، ۱؛ ۱۲۲، ۲۸؛ ۱۲۷، ۲؛ ۱۲۸، ۳، ۴، ۲۲؛ ۱۲۹، ۴، ۹، ۱۱، ۱۶؛ ۱۳۰، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱؛ ۱۳۱، ۵، ۷، ۸، ۱۲، ۱۶؛ ۱۳۳، ۲۶؛ ۱۳۴، ۲۴؛ ۱۳۷، ۱۵؛ ۱۳۸، ۵، ۱۵، ۱۹؛ ۱۳۹، ۱، ۱۰؛ ۱۴۱، ۵،

۱۹؛ ۱۴۳، ۱۰؛ ۱۴۵، ۷، ۱۵؛ ۱۴۸،
۱۲، ۲۶؛ ۱۴۹، ۱، ۳، ۸، ۱۲، ۱۵؛
۱۵۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۲۸؛
۱۵۳، ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۳؛ ۱۵۴، ۲، ۱۵،
۱۹، ۲۲، ۲۳؛ ۱۷۳، ۱۴، ۱۷، ۲۲؛
۱۸۰، ۲۱؛ ۱۸۴، ۶؛ ۱۹۱، ۲۲؛ ۱۹۲،
۲۱، ۲۲؛ ۱۹۳، ۵؛ ۲۰۱، ۲، ۳، ۲۷؛
۲۰۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۶؛ ۲۰۶، ۱۴؛
۲۰۸، ۱۷، ۲۱، ۲۳؛ ۲۱۰، ۲۱، ۲۵،
۲۶، ۲۷؛ ۲۱۱، ۵، ۲۰؛ ۲۱۲، ۹، ۱۱،
۱۲؛ ۲۱۸، ۱۹؛ ۲۲۰، ۱۳؛ ۲۲۲، ۲۳؛
۲۲۳، ۴، ۶، ۹، ۱۹، ۲۸؛ ۲۲۴، ۴؛
۲۲۵، ۷؛ ۲۲۶، ۴، ۲۸؛ ۲۲۸، ۱، ۲۸،
۲۹؛ ۲۲۹، ۱، ۷، ۱۱؛ ۲۳۰، ۳، ۶، ۱۲،
۱۴، ۱۵، ۲۴؛ ۲۳۲، ۸، ۳۰؛ ۲۳۳، ۳،
۲۰، ۲۳، ۲۸؛ ۲۳۴، ۴، ۷، ۱۳؛ ۲۳۵،
۲۲، ۳۱؛ ۲۳۶، ۲۲، ۲۵، ۲۸؛ ۲۳۷، ۷،
۸، ۱۰؛ ۲۳۸، ۳۱؛ ۲۳۹، ۳، ۴، ۷، ۱۵،
۲۰؛ ۲۴۰، ۱، ۵، ۸، ۱۴، ۲۰، ۲۵، ۳۰؛
۲۴۱، ۲۷؛ ۲۴۲، ۱، ۳، ۴، ۶، ۱۰، ۲۱،
۲۹، ۳۱؛ ۲۴۳، ۷، ۳۰؛ ۲۴۵، ۱؛ ۲۴۷،
۳؛ ۲۵۸، ۴؛ ۲۶۶، ۲۵؛ ۲۶۹، ۲۴؛
۲۷۱، ۱۹، ۲۳؛ ۲۷۲، ۱۱؛ ۲۷۳، ۶، ۹؛
۲۸۰، ۸، ۱۰؛ ۲۹۹، ۲۸؛ ۳۰۱، ۱۱،
۳۱؛ ۳۰۲، ۲۰؛ ۳۲۹، ۴؛ ۳۳۳، ۹؛
۳۳۵، ۱۳؛ ۳۳۶، ۱۹، ۲۴.
عربستان (جزیرةالعرب): ۲۶، ۲۳؛ ۲۷، ۶، ۸،
۱۰؛ ۳۱، ۱۲، ۱۷، ۲۳؛ ۳۳، ۲۸، ۲۹؛
۳۴، ۱۶؛ ۳۶، ۲۱، ۲۲، ۲۵؛ ۳۷، ۴، ۶،
۸، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۳۱؛ ۳۸، ۲،
۱۲؛ ۳۹، ۳، ۱۸، ۲۳، ۲۵؛ ۴۰، ۵، ۸،
۹، ۱۳؛ ۴۱، ۴، ۵، ۲۴؛ ۴۲، ۷، ۱۰،
۱۹؛ ۹۰، ۱۹؛ ۱۶۳، ۸؛ ۱۶۶، ۱۳؛
۱۷۰، ۲۱، ۲۲؛ ۱۷۲، ۲۳؛ ۱۸۸، ۲،
۲۶؛ ۱۸۹، ۳، ۱۴؛ ۲۱۶، ۱۸؛ ۲۱۷، ۵؛
۲۲۰، ۲؛ ۲۵۱، ۱۷، ۱۹؛ ۲۳۶، ۱۶.

عروةبن زبیربن‌العوام: ۱۹۹، ۸.
عزالدین، علی‌بن محمد، ابن اثیر: ۲۱، ۱۹؛
۴۱، ۲۶؛ ۹۹، ۲۹؛ ۱۰۸، ۳۱؛ ۱۱۸،
۱۳؛ ۱۲۲، ۳۰؛ ۱۳۰، ۳۲؛ ۱۴۰، ۲۸؛
۱۴۴، ۱۴، ۳۲؛ ۱۴۷، ۳۲؛ ۱۴۸، ۲۹؛
۱۸۵، ۱۸، ۳۲؛ ۱۸۶، ۲، ۹؛ ۲۱۰، ۳۲؛
۲۷۶، ۱۳، ۳۱.
ابن عساکر = علی‌بن ابی‌محمد.
عسقلان: ۱۲۰، ۳.
عسقلانی = شهاب‌الدین بن علی، ابن‌حجر.
عسکری، مرتضی: ۲۲، ۱۵، ۳۲.
عطیةبن قیس: ۲۷۸، ۱۴.
عقبه (خلیج): ۳۷، ۴، ۱۴، ۲۲.
عقبةبن عامر جهنی: ۲۰۰، ۱۵، ۱۹.
عقیق: ۲۷۶، ۸؛ ۲۸۰، ۱۲.
عکا: ۱۲۵، ۱۲، ۱۷.
عکرمه: ۲۷۶، ۱۸.
علاءالدین الحضرمی: ۱۲۵، ۲۵.
علم‌الهدی = علی‌بن‌الحسین، سید مرتضی.
علی‌ابراهیم حسن: ۳۴، ۲۹.
علی‌بن‌الحسین (اصغر): ۴۶، ۲۹.
علی‌بن‌الحسین (اکبر): ۴۶، ۲۸.
علی‌بن‌الحسین، ابوالفرج اصفهانی: ۴۱، ۲۷،
۳۲؛ ۱۴۴، ۱، ۳۰؛ ۲۶۸، ۷؛ ۲۷۱، ۲۸؛
۲۷۲، ۲۶، ۲۹؛ ۲۹۳، ۲۸.
علی‌بن‌الحسین، سید مرتضی علم‌الهدی: ۳۰۳،
۲۷.
علی‌بن ابی‌طالب (ع): ۴۶، ۱۰؛ ۴۷، ۷، ۱۳؛
۴۸، ۱۱، ۲۰، ۲۲، ۳۰؛ ۴۹، ۱، ۲، ۷،
۱۵، ۱۶؛ ۸۴، ۹؛ ۹۷، ۱۴؛ ۱۱۳، ۱۶،
۲۴؛ ۱۱۵، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۳،
۲۹؛ ۱۱۶، ۲، ۱۰، ۲۲؛ ۱۱۷، ۶، ۲۲؛
۱۱۹، ۱۱، ۱۳؛ ۱۴۰، ۱۰؛ ۱۷۱، ۱۴؛
۱۷۲، ۳؛ ۱۹۲، ۴؛ ۲۱۳، ۳؛ ۲۲۰، ۲۴؛
۲۳۵، ۲۲؛ ۲۵۹، ۲۷، ۲۸؛ ۲۶۴، ۱۰؛
۲۷۷، ۱۳؛ ۲۷۸، ۱۸؛ ۳۰۰، ۲۸؛ ۳۰۳،

٢؛ ٣٠٥، ١٤، ١٧؛ ٣٠٦، ٢٤، ٢٦؛
٣٠٧، ٣، ٤؛ ٣٢٤، ١٠؛ ٣٢٧، ١٣، ٢٠.
علی‌بن ابی‌محمد، ابن‌عساکر: ١٤٥، ٢٦؛
٢٢٤، ٣؛ ٣٦٨، ٦.
عماربن یاسر: ٢٧٩، ٢.
عمان: ٣١، ٣٠؛ ٣٦، ٢٢؛ ٣٧، ١٢، ١٩،
٢٣؛ ٢٤٧، ٤٤.
عمربن‌الخطاب (خلیفه دوم): ١٨، ٨؛ ٤٦، ١٦،
١٧؛ ٤٩، ٢٢؛ ٧٦، ٥؛ ٨٥، ١، ٤؛ ٨٦،
٨؛ ٩٧، ١٤؛ ٩٩، ٥، ١٢، ١٧؛ ١٠٠، ١،
١٣، ١٩، ٢٦؛ ١٠١، ٢، ٤، ١٠، ١٤،
١٦، ١٧، ٢٧، ٢٩؛ ١٠٢، ٢، ٤، ٦، ٧،
٨، ١٠، ١٧، ٢٢؛ ١٠٣، ٢، ١٠، ١٣،
١٥، ١٨؛ ١٠٤، ٩، ١٤، ١٩؛ ١٠٥، ٤،
٦، ١٠، ١٤، ٢٣، ٢٥؛ ١٠٦، ٥، ١٢،
١٣؛ ١٠٧، ١، ٧، ٨، ١٤، ٢٥؛ ١٠٨، ٤،
١٢؛ ١٠٩، ١٠، ١٤، ٢٠، ٢٤، ٢٦؛
١١٠، ٣، ٦، ٢٩؛ ١١٣، ١٣؛ ١١٤، ١٩،
٢٠، ٢٤؛ ١١٥، ١، ١٦، ١٧؛ ١١٦، ١٥؛
١١٧، ٢١، ٢٨؛ ١١٩، ١٨، ١٩، ٢٧،
٣٠؛ ١٢٥، ٢٤، ٢٥؛ ١٢٦، ٢، ٥؛ ١٣٣،
٣٠؛ ١٣٤، ٢؛ ١٣٤، ٨، ٩، ١٠، ١٣،
١٦، ٢٢؛ ١٣٨، ٢٥؛ ١٣٩، ٢١؛ ١٤٠،
١٠؛ ١٤٤، ١١، ١٢؛ ١٤٦، ٢٢؛ ١٤٧،
٥؛ ١٥٣، ٢؛ ١٦٣، ٨، ١٥؛ ١٦٩، ١٢،
١٣، ١٤، ٢٨؛ ١٧٠، ١٤، ١٥، ٢٢؛
١٧١، ٥، ٢٣، ٢٧؛ ١٧٢، ١، ٢، ٣؛
١٧٤، ٧، ٢١، ٢٢؛ ١٧٩، ١٧، ١٩، ٢٨؛
١٨٠، ١٦، ٢٢؛ ١٨١، ٢، ١١، ٢١؛
١٨٣، ١٦، ٢٥؛ ١٨٤، ٦؛ ١٨٨، ١؛
١٩١، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٩؛ ١٩٢، ١٦؛
١٩٣، ٥، ٦؛ ١٩٥، ٧، ١٩؛ ١٩٧، ٢٠؛
١٩٨، ٢٠؛ ٢٠١،٢، ٤؛ ٢٠٥، ٨، ١٧،
١٩، ٢٩؛ ٢٠٦، ٢٨، ٢٩؛ ٢٠٧، ٣، ١١،
٢١، ٢٢، ٢٧؛ ٢٠٨، ٩، ١٧، ١٩؛ ٢٠٩،
٢٦، ٢٧، ٣١؛ ٢١٠، ٢٦؛ ٢١١، ١٢،
١٥، ٢٠؛ ٢١٢، ٢٢؛ ٢١٧، ٥؛ ٢١٨،
٢٢، ٢٦؛ ٢١٩، ٢٦، ٢٩؛ ٢٢٠، ٨، ٩،
١٢، ٢٥، ٢٦؛ ٢٢١، ٢، ٢٧، ٢٩؛ ٢٢٢،
٧، ١١، ٢٣؛ ٢٢٣، ٢، ٣، ٥، ٦، ٩، ١٣،
١٤، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٧؛ ٢٢٤، ٢، ٣؛
٢٢٥، ٦؛ ٢٢٧، ٣؛ ٢٢٩، ١٥؛ ٢٣٠،
٢١؛ ٢٣٢، ٢٩؛ ٢٣٣، ٢، ٩، ٢٣، ٢٧؛
٢٣٤، ٤، ٧، ١٠؛ ٢٣٥، ١؛ ٢٣٦، ٦؛
٢٣٩، ٤، ٧، ١١، ١٦؛ ٢٤٠، ٢؛ ٢٤١،
٢٧؛ ٢٤٢، ١١، ١٣؛ ٢٤٩، ١٣، ١٦،
١٨، ٢٦؛ ٢٥٠، ١، ٢٣؛ ٢٥١، ١٦، ٣٠؛
٢٥٢، ١٥؛ ٢٥٧، ٢٨؛ ٢٥٨، ٤، ٦؛
٢٥٩، ٣، ١٨؛ ٢٦٠، ٨؛ ٢٦١، ٩، ١٠؛
٢٦٣، ١٣، ٢٢، ٢٣، ٢٦؛ ٢٦٥، ٢٢؛
٢٦٦، ٧، ١٠، ١٣؛ ٢٦٧، ٢، ٣، ١٢؛
٢٦٩، ١، ٩، ١٧؛ ٢٧٦، ٢٠؛ ٢٧٧، ٥،
٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٧،
٢٨؛ ٢٧٨، ٣، ٥، ٧، ١٠، ١٤، ١٩، ٢٦؛
٢٧٩، ٥، ٧، ٩؛ ٢٨٠، ٨، ٩، ٢١، ٢٤،
٢٥، ٢٧، ٢٨؛ ٢٨١، ٤، ٨، ٢٠؛ ٢٨٣،
٢٠، ٢٤؛ ٢٨٤، ٨، ١٥؛ ٢٨٧، ٩؛ ٢٩٣،
٢٢؛ ٢٩٤، ٢٢، ٢٧؛ ٢٩٦، ١٤؛ ٢٩٩،
٢٩؛ ٣٠١، ١٠، ٣١؛ ٣٠٦، ٢٣، ٢٧؛
٣٠٧، ٥، ٧، ١٠؛ ٣٢٠، ١٥؛ ٣٢٣، ١٣،
١٥؛ ٣٣٢، ٢٦؛ ٣٣٥، ١٠؛ ٣٣٦، ١٢؛
٣٣٩، ٢، ٤.
عمربن ابی‌سلمه: ٣٦٤، ٢٠.
عمربن عبدالعزیز: ١٦، ٧؛ ١٩، ٣؛ ١٣٦، ١٥،
١٩، ٢١؛ ١٣٧، ٥؛ ١٣٨، ٢٢، ٢٣، ٢٥؛
١٣٩، ٢، ٣، ١١، ١٩، ٢٦؛ ١٤٠، ١، ٦،
١٧، ٢٣، ٢٦، ٢٧؛ ١٤١، ٦، ٨، ١٣،
١٦؛ ١٤٢، ١١، ٢٠، ٢٥؛ ١٤٣، ١، ٢،
٤، ٦، ١٦، ١٩، ٢٧؛ ١٤٤، ٣، ١٠، ١٦،
٢٢، ٢٧؛ ١٤٥، ٧، ١٣، ١٤، ١٦، ١٨؛
١٤٦، ٢، ٨، ١٥، ١٩؛ ١٤٧، ٧، ٩، ١٢،
١٤، ١٥، ١٨، ٢٤، ٢٥؛ ١٤٨، ٢، ٥، ٦،

٨، ١٠، ١١، ٢٦؛ ١٩١، ٧، ٨، ١٣، ١٤؛ ٢٠٠، ٢؛ ٢٣٦، ٧؛ ٢٢٨، ١، ٣، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٥؛ ٢٣٩، ٤، ٩، ١٢، ١٨؛ ٢٤٢، ٢، ١٢، ٢٥، ٢٦، ٣١؛ ٢٦٨، ٢١، ٢٢؛ ٢٨١، ٢٨، ٢٩؛ ٣٠٧، ١٣؛ ٣٢٢، ٥، ١٢؛ ٣٢٣، ١١، ١٧؛ ٣٢٥، ٣؛ ٣٣٩، ١٠.

عمربن عبیدالله: ٢٧١، ١٧.

عمربن هبیره: ٣٣٩، ١٠، ١٩.

عمروبن حـــزم: ٣٢٣، ١٠، ١٤؛ ٣٣٦، ٣؛ ٣٣٧، ٩، ١٩، ٢٦.

عمروبن الحضرمی: ١٦٥، ١، ١٠.

عمروبن زبیر: ١٢٤، ١١، ١٣، ١٦.

عمروبن سعید: ١٢٤، ١٥.

عمروبن شبه: ١٦٩، ١٩؛ ٢٦٣، ١٩.

عمروبن ابی‌شعیب: ٢٧٧، ٤.

عمروبن‌العاص: ٧٦، ٥؛ ١٠٢، ١٦؛ ١٠٣، ٢٦، ٢٧؛ ١٠٥، ٢، ٥؛ ١١٧، ١٢، ٢٨، ٢٣؛ ١٣٦، ٣، ٤؛ ١٩٤، ٤، ٥، ٢٨، ٢٩؛ ١٩٥، ٢، ٢٦؛ ١٩٦، ١؛ ١٩٧، ٧؛ ١٩٨، ٩، ١٤، ١٧، ٢٥، ٢٦؛ ١٩٩، ٢، ٩، ١٣، ١٥، ٣١؛ ٢٠٠، ٩، ١٠، ١٥، ٢٣؛ ٢٠١، ٧، ٨، ٩؛ ٢٠٣، ٢٤؛ ٢٠٥، ١٨؛ ٢٠٦، ١٨، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٠؛ ٢٠٧، ٣، ٩، ١٣، ١٤.

بنی‌عمروبن عمیربن عوف الثقفی: ٩٠، ٢٣.

عمروالناقـد: ١٩٨، ٨؛ ٢٠٠، ٦؛ ٢٢٣، ٢٣؛ ٢٣٤، ١٠.

عمروبن هرم: ٣٢٣، ١٦.

عمروبن هبیرةالفـزاری: ١٤٩، ٦، ٨، ١٢، ١٣، ٢٥، ١٦، ١٧.

عمروبن یحیی‌بن قیس المازنی: ٢٧٦، ٢٥.

عوف‌بن ابی‌جمیله: ٢٧٨، ٩.

عواصم: ٢١١، ٦؛ ٢٤٧، ٣٥.

ابن‌عون: ٢٧٧، ١٦.

عیاض‌بن غنم‌فهـری: ١٣٣، ٢٠، ٢٣؛ ٢١٢، ١٩.

عین‌التمر: ٢٤٥، ١٩.

عینون: ٢٧٦، ٢٣.

عیینةبن حصـــن: ٢٧٧، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ ٣٣٧، ٢٤؛ ٣٣٩، ٣.

غ

غزاله: ٤٧، ١.

غسانیها: ٣١، ١٣؛ ٤٠٠، ٢.

غطفان: ١٦٢، ٢١.

غزه (بندر): ٣٧، ١٤، ٢٢.

ف

فاخته: ١٢٨، ١٤.

فـارس: ٤٥، ١٨، ٢١، ٢٧؛ ٥٧، ١٨؛ ١٣٠، ٥، ١٣؛ ١٨٨، ١؛ ٢٤٧، ٥.

فارس (خلیج): ٣٧، ١٢.

فاضل مقداد، ابوعبدالله: ١٨٠، ٢٧.

فـاطمه زهرا (ع): ٤٦، ١٩؛ ١١٩، ٧، ١٠؛ ٢٨٧، ٤.

فـاطمه بنت عبدالملک: ١٤٠، ١٧، ١٩؛ ١٤٤، ١٥.

فاطمه بنت مروان: ١٣٩، ١٩، ٢٠، ٢٥.

فان فلوتن: ١٤٦، ١٣، ٢٩.

فخر داعی گیلانی: ٤٥، ٣٢.

فـدک: ١٨، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨؛ ١٩، ٢، ٦؛ ١١٩، ٢، ٣، ٦، ٧، ١٢، ١٥؛ ١٤٠، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٣؛ ١٦٣، ٩، ١٤؛ ٢١٧، ١، ٣؛ ٢٨١، ٢٦؛ ٢٨٢، ٤؛ ٢٨٧، ١، ٣، ٧.

فـرات: ٣٧، ١٧؛ ٥٢، ٢١، ٢٤؛ ٥٣، ١٣؛ ١٢٠، ١٨؛ ٢٣٥، ٢٢؛ ٢٤٧، ٣٤.

فرات بادقلی: ٢٤٥، ٢٣.

فـرات‌بن حیان‌العجلی: ٢٧٦، ١٣؛ ٢٨٠، ١٦، ١٨.

ابی‌فراس: ١٩٧، ٣.

ابوالفرج اصفهانی = علی‌بن‌الحسین.

فرخ هرمزد: ٦٥، ٢٢، ٢٣.
فردوسی: ٤٥، ١٧.
فزاره (قبیله): ١٦٥، ٢١.
فسا: ١٣٠، ١٢.
فسطاط: ١٩٨، ٢٥، ٢٦.
فضل‌بن مروان: ٢٤١، ١٠.
فلالیج: ٣٦٥، ٢٤.
فلانه: ٢٧٦، ٢٣.
فلسطین: ٣٧، ١٣، ١٤؛ ٣٩، ٩، ١٦، ٢٦؛
٤٠، ٢٤؛ ٤١، ٢٣؛ ٦٧، ٢٢؛ ١١٩، ٢٣؛
١٢٨، ٢٧؛ ٢١٠، ٦؛ ٢٤٧، ٣٩.
فلوجه سفلی: ٢٤٥، ١٧.
فلوجه علیا: ٢٤٥، ١٦.
فنسینك، ا. ی: ٨٥، ٢٩.
فنیقیه: ٣٧، ١٣.
فنیقیها: ٣٣، ٧؛ ١٨٥، ١٠.
فیاض، علی‌اکبر: ٣٤، ٣٠.
فیریزی: ٦٢، ١٨.
فیض کاشانی، محمدحسن: ٨٤، ٢٩؛ ٨٩،
٣٢؛ ٩٠، ٢٧؛ ٣١٧، ٣٢؛ ٣٢٤، ٣٠.
فیلیپ حتّی: ٣٥، ٣٣؛ ٧٣، ١٧، ٣١.

ق

قادسیه: ٦٥، ٢٤؛ ١٠٢، ١٥؛ ٢٦٤، ٢٣؛
٢٦٥، ٦، ١٠؛ ٢٦٧، ٥، ١٣؛ ٢٩٣، ٧.
قاسم‌بن سلام، ابوعبید: ١٩، ٨، ١٠؛ ٢٠، ٧؛
٩٧، ٣٢؛ ١٠٥، ٣٠؛ ١١٤، ٣٢؛ ١١٥،
٣٢؛ ١٢٣، ١٢، ٣١؛ ١٢٤، ١؛ ١٤٧،
٣٠؛ ١٥٣، ٢٩؛ ١٦٢، ٢٨؛ ١٦٤، ٥،
١٨؛ ١٦٥، ٣٢؛ ١٦٩، ٢٧؛ ١٧٩، ٣٢؛
١٨٠، ١٤، ٣٠، ٣٢، ٣٣؛ ١٨٧، ٨، ٣٠،
٣٢؛ ١٨٨، ٣١؛ ١٩١، ٣٠؛ ١٩٢، ٢٦،
٢٨، ٣٠، ٣٢؛ ١٩٣، ٢٩؛ ١٩٥، ٢٩؛
١٩٩، ١، ١٢، ٢٠؛ ٢٠٠، ١؛ ٢٠١، ٣٠؛
٢٠٥، ٣٢؛ ٢٠٨، ٣٢؛ ٢١٨، ٣٢؛ ٢٢٠،
٢٩، ٣١؛ ٢٢٣، ٢٢، ٢٦؛ ٢٢٤، ٢٧؛
٢٢٧، ٣١؛ ٢٣٠، ٣٢؛ ٢٣٣، ٢٧؛ ٢٣٦،
٣٢؛ ٢٤٩، ٣٢؛ ٢٥٠، ١٨، ٣٠، ٣٢؛
٢٥٢، ١٤، ٢٩؛ ٢٥٧، ١٢، ٣١؛ ٢٥٩،
٣١؛ ٢٦٤، ١٥، ٢٤، ٣٠؛ ٢٦٦، ١٨،
٢٨، ٣١، ٣٢؛ ٢٦٩، ٢٦؛ ٢٧٥، ٣٢؛
٢٧٦، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢؛ ٢٧٧، ٣٢؛
٢٧٨، ٣٠، ٣٢؛ ٢٧٩، ٢٠، ٢٥، ٣١،
٣٢؛ ٢٨٠، ٢١، ٢٧، ٣٠، ٣١؛ ٢٨١، ٣؛
٢٩٢، ١٢، ٢٩، ٣١، ٣٢؛ ٢٩٣، ٢١،
٣١؛ ٢٩٤، ٤، ٢٩، ٣١؛ ٢٩٦، ٢٩؛
٢٩٧، ٣٠، ٣٢؛ ٣٠٢، ١٨، ٢٤؛ ٣٠٥،
٣٠؛ ٣٠٦، ٢٠، ٣٠؛ ٣٠٧، ٢، ٢٩، ٣٠؛
٣١٣، ٣١؛ ٣١٥، ٢٨؛ ٣١٦، ٢٠، ٢٩،
٣٢؛ ٣١٧، ٢؛ ٣١٨، ٣٠؛ ٣٢٠، ٢٥،
٣٢؛ ٣٢١، ١، ٣، ٥؛ ٣٢٣، ١١؛ ٣٢٥،
٢، ٢٩؛ ٣٢٩، ٤، ١٠، ٢٦، ٣٠، ٣٢؛
٣٣٠، ١٤، ٢٨، ٣٠، ٣٢؛ ٣٣١،
٢٩؛ ٣٣٢، ٣٠، ٣٢؛ ٣٣٣، ١٥، ٣٠، ٣١،
٣٢؛ ٣٣٤، ٣١؛ ٣٣٥، ٢٨؛ ٣٣٧، ١،
١٧، ٢٦، ٢٩، ٣٣؛ ٣٣٩، ١٦، ٣١.
قاهره: ١٧، ٣٢؛ ١٨، ٣٠؛ ٣٧، ٣٠؛ ٣٩،
٢٩؛ ٤١، ٢٧؛ ٤٣، ٣١؛ ٥٤، ٣٢؛ ٥٥،
٣٢؛ ٧٨، ٣٢؛ ٨٤، ٢٨؛ ٨٥، ٢٩؛ ٩١،
٢٥، ٢٦، ٢٨؛ ٩٣، ٢٨؛ ٩٧، ٣٢؛ ٩٩،
٢٩؛ ١٠٢، ٢٨، ٢٩؛ ١٠٨، ٢٩؛ ١١٨،
٣١؛ ١٢١، ٣٠؛ ١٢٤، ٣٠؛ ١٤٥، ٣٠؛
١٤٦، ٢٩، ٣٢؛ ١٦٥، ٣؛ ١٧٢، ٣١؛
١٩٣، ٣٢؛ ٢٢٨، ٣٢؛ ٢٥٢، ٣٢؛ ٢٦٩،
٣١؛ ٢٧٠، ٢٩.
قباد: ٥٨، ٢١، ٢٤، ٢٩؛ ٥٩، ٢، ٧، ٢٧؛
١٢٠، ١١، ١٣؛ ٢١٦، ١١.
قبرس: ١٣٦، ٩.
ابوقبیس (کوه): ٣٩، ٧.
قبطی: ١٧٣، ٣؛ ١٧٤، ١؛ ١٩٨، ١٥، ١٩،
٢١؛ ١٩٩، ٥، ١٤، ٢٣؛ ٢٠٣، ٢٥.
قبلیه (معدن): ٢٧٦، ١٠؛ ٢٨٥، ١٢.

قبیصه: ۲۷۸، ۲۲.
قتاده: ۱٦۹، ۱۹.
قتیبةبن مسلم باهلی: ۱۵۲، ۵.
قحـطانی (نژاد): ۱۵۲، ۲، ۱۷، ۲۰؛ ۱۵۳، ۲۱، ۲٤، ۲۷، ۲۸؛ ۱۵٤، ۱۲، ۱۳.
قحطبةبن شبیب: ۱۵٤، ۲۰.
ابن‌قـدامه = موفـق‌الدین عبداللةبن احمدبن محمدبن قدامه.
قـدامةبن جعفـر: ۳۰، ۷، ۸، ۱۹؛ ۳۱، ۲، ۵؛ ۳۳، ۵، ٦، ۲۹؛ ۳٤، ۳؛ ۱۸٤، ۱۱، ۲۷؛ ۲۱۰، ۹، ۱۰، ۱۵؛ ۲٤۱، ۱، ۵، ۱۵، ۲۵، ۳۰؛ ۲٤۲، ٤، ۱۷؛ ۲٤۳، ۳، ٤، ۷؛ ۲۹۲، ۱۲، ۳۱؛ ۲۹٤، ۷، ۳۰؛ ۳۳۷، ۱٦، ۲۸؛ ۳۳۸، ۹.
قدس: ۱۰٦، ۳۲؛ ۲۷٦، ۱۰.
قردی: ۲٤۷، ۲۷.
قرقیسیا: ۱۲۸، ۲۷.
قـریش: ۳۸، ٦؛ ۳۹، ۱۹، ۲۱، ۲٤؛ ٤۰، ۳، ۵، ۹، ۱٤، ۱۸، ۲٦؛ ٤۱، ۱، ۹، ۱۰؛ ۱۰۵، ۲۵؛ ۱۰٦، ۱، ۳، ۵، ۱۰، ۲۵؛ ۱۰۸، ۱، ۳، ٤، ٦، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۷؛ ۱۱۰، ۲۷؛ ۱۱۵، ۱۱؛ ۱۱۷، ۱۱؛ ۱۵۹، ۳۱؛ ۱٦۰، ۳، ٦، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۲۳؛ ۱٦۱، ٦؛ ۱۷۲، ٤؛ ۲۵۱، ۳۲؛ ۳۱۲، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱٤، ۱۵، ۱٦، ۲٤؛ ۳۱۳، ۱، ۳؛ ۳۱٤، ۳.
بنی‌قریظه: ۱٦۲، ۷.
قزوین: ۲٤۷، ۲۰.
قسطنطین (پسر هرقل): ۱۲٦، ۸.
قسطنطنیه: ٦۳، ۱۹؛ ٦۳، ۲٦؛ ٦۷، ۱۵؛ ٦۸، ٦، ۱۰؛ ۱۲۵، ۲۲؛ ۱٤۳، ۲۲.
قصی‌بن کلاب: ۳۹، ۱۹، ۲۲.
قضاعه: ۳۹، ۱۹؛ ۱۱۲، ۱۰.
قعیقعان (کوه): ۳۹، ۷.
قم: ۵۸، ۲۳؛ ۵۹، ۲۸؛ ۸۷، ۳۰؛ ۱۸۵، ۳۱؛ ۲٤۷، ۱۸.
قموص (قلعه): ۱٦۲، ۱۵.
قمی، حسـن‌بن محمد: ۵۹، ۲۸؛ ۲۳٤، ۳۲؛ ۱۸٦، ۲٦.
قنسرین: ۱۰۱، ۱٦؛ ۲۱۰، ٦؛ ۲٤۷، ۳۵.
قومس: ۲٤۷، ۲۱.
بنی‌قیس: ۱۲۷، ۲۷؛ ۱۲۸، ۲؛ ۱۲۹، ۱۸؛ ۲٦٦، ۲۵؛ ۲۷۱، ۹.
قیساریه: ۱۲۰، ۱، ۲۷.
قیس‌بن ابی‌حازم: ۲۸۰، ۸.
قیس‌بن ربیع: ۲۷۸، ۲۵.
قیس‌بن سـعدبن عباده: ۱۱٦، ۱۵، ۱۷، ۲٤، ۲۵؛ ۱۲٤، ۸، ۹.
قیس‌بن مسلم: ۳۰٦، ۲۰.
قیصر: ٦٤، ۲٤.
ابن‌قیم‌الجوزیه = شمس‌الدین ابی‌عبدالله محمد.
بنی‌قینقـاع: ۱٦۰، ۲۰؛ ۱٦۱، ۳، ۲۲، ۲٤، ۲۸.

ك

کاپادوکیه: ٦۲، ۱۷، ۲۳.
کاتب‌الواقدی = محمدبن‌سعد.
کارن: ۵۰، ۵.
کاشان: ۲٤۷، ۱۸.
کالائی: ٦۲، ۱۸.
کالسدون: ٦۳، ۲.
کتیبه (قلعه): ۱٦۲، ۱۵، ۲۳.
کثیر (شاعر): ۱٤٤، ۱، ۸.
ابن‌کثیرالقرشی = اسماعیل‌بن عمر.
کحاله، عمررضا: ۳۷، ۳۱.
کربلا: ٤۸، ۲۱؛ ۱۲۷، ۱۳.
کرمان: ۵۷، ۱۷؛ ٦۱، ۲۹؛ ۱۳۰، ۵؛ ۲٤۷، ٦.
کریستن‌سـن، آرتور: ٤۹، ۲۳، ۳۲؛ ۵۱، ۲، ۲۸؛ ۵۵، ۲۰، ۳۱؛ ۵٦، ۳۰؛ ۵۹، ۳۲؛ ٦۰، ۲۹، ۳۲؛ ٦۱، ۳۱؛ ٦۲، ۲۹؛ ٦۳، ٦، ۳۱؛ ٦٤، ۳۲؛ ۲۳۲، ۱۰، ۳۲؛ ۲۳۵،

٢٩؛ ٢٩٦، ٣٠.
کسکر: ١٢٠، ١١؛ ٢٤٥، ٢٨.
کسری: ٢٢٥، ١١؛ ٢٣٣، ١١.
کعب‌بن اشرف: ٩١، ١٦، ١٧، ١٨؛ ١٦١، ٦.
کعبه: ٣٨، ٢١، ٢٤؛ ٣٩، ١٣، ١٦، ٢١؛ ٤٠،
٣٦، ٣٠؛ ٤١، ٨، ١٦؛ ١٢٩، ٧؛ ١٣١،
١٨؛ ١٦٥، ٩؛ ٣٠٥، ٩، ١١؛ ٣١٢، ١٠،
٢٤، ٢٨.
بنی‌کلب: ١٢٧، ٢٧؛ ١٢٨، ١؛ ١٢٩، ١٨.
ابن‌الکلبی: ٢٦٨، ٥.
کلدانیها: ٣٣، ٧.
کلوازی: ٢٤٥، ٣٣.
کلئوپاترا: ٦٩، ١٦.
کمبریج: ٢١، ٢٦؛ ٢٧، ١؛ ٧١، ١٦، ٢١.
کنســتانتین کبیر: ٦٧، ١٤؛ ٦٨، ٢، ٦، ٢٣؛
٧٠، ٨؛ ٧١، ١٦، ٢١.
کوثی: ٢٤٥، ١٠.
کوفه: ١٠٧، ٥، ٩، ١١، ١٧، ٢٣، ٢٤؛ ١١٣،
١٦، ١٩، ٢٣، ٢٥؛ ١١٤، ٢، ٢٣، ٢٥؛
١١٥، ١؛ ١١٦، ١٤، ٢٤، ١١٧، ٣، ٤،
١٣؛ ١١٨، ١٢، ١٤، ١٧؛ ١٢٠، ٦، ٩؛
١٢٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٦؛ ١٢٩، ١،
٢٦؛ ١٣٠، ١، ٢؛ ١٣٢، ٩، ١٦، ١٨؛
١٣٦، ١٩، ٢١؛ ١٥٤، ٢٣؛ ٢٢١، ٢٣؛
٢٦٩، ١٥؛ ٢٧٠، ١١؛ ٢٧١، ١٤؛ ٢٧٣،
٣، ٥، ١٦، ٣٢.
کهلان: ٣٣، ٤.
کیتانی، لئون: ٢٤، ٢٦.

گ

گنابادی، محمد پروین: ٥٥، ٣٠.
گیبنو: ٤٦، ٩، ٢٤.
گت (قوم): ٧١، ٢١.
گرگان (جرجان): ١٥٤، ١٩؛ ٢٤٧، ٢٢.
گیبون: ٥١، ٢٩؛ ٥٢، ٣٢؛ ٥٣، ٣٠، ٣١؛
٦٢، ٢٨؛ ٧١، ٢٢؛ ٧٢، ١٣، ٣٠؛ ٧٣،
٢، ١١، ٢٧، ٢٩؛ ٧٧، ٣١.

ل

لامنس: ٣٥، ٢٧، ٢٨؛ ٣٧، ١٦، ٣١.
لایپزیك: ٣٦، ٣٢؛ ٢٥٢، ٣٠.
بنی‌لخم: ٣١، ١٣؛ ١٦٦، ١٠.
لسترنج: ١٢١، ٣٦.
لندن: ٣٥، ٣٠؛ ٥١، ٣٠؛ ٦٧، ٢٩؛ ٦٩، ٣٠؛
٧١، ٣٠؛ ٧٣، ٣١؛ ١٨٤، ٢٧.
لوکه‌گارد: ٢٤، ٢٢.
ابن‌لهیعه،عبدالله (راوی): ١٩٧، ٣؛ ١٩٨، ٢٣؛
١٩٩، ٣٠؛ ٢٠٠، ١، ٤، ٦، ١٢؛ ٢٠٢،
٢١.
لیث‌بن سعد: ١٩٨، ٨؛ ١٩٩، ١٢؛ ٢٠٠، ١٤؛
٢٠٥، ٧؛ ٢٢٥، ٦.
لیدن: ٣٦، ٣٢؛ ٩١، ٢٩؛ ١٣١، ٢٥، ٢٥؛
١٣٧، ٣١؛ ١٤٥، ٢٦.
لیلا بنت ابی‌مرة: ٤٦، ٢٩.

م

مارب: ٤٢، ١٢؛ ٢٧٧، ٢؛ ٢٨٠، ١٧؛ ٢٨٥،
٧.
ماسبذان: ٢٤٧، ١٥.
مامون: ٢٤١، ٤.
مالك‌بن انس: ١٧٩، ٢١؛ ١٨٨، ٧؛ ١٩٣،
٣٢؛ ٢٢٣، ١٣، ١٤؛ ٢٧٠، ٢٧؛ ٢٨٣،
٧؛ ٢٩٥، ١٥؛ ٢٩٧، ٢٥، ٢٨؛ ٢٩٨،
٣١؛ ٣٠٠، ٦؛ ٣٣٣، ٥؛ ٣٣٦، ٣٠؛
٣٣٨، ٣.
مالك‌بن اوس‌الحدثان: ٢٥٧، ٣٠؛ ٣٦٦، ٨.
مالك‌بن عوف: ١٦٥، ٢٨.
ماوراءالنهر: ١٥٠، ١٦.
ماوردی، علی‌بن محمد: ٢١، ٦، ٩؛ ٢٣، ٩؛
٢٥، ٣؛ ٨٤، ٢٨؛ ٨٧، ٣١؛ ٩٨، ٣١؛
١٢٠، ٣١؛ ١٣٧، ٣٠؛ ١٤٣، ٢٩؛ ١٤٥،
١٠، ٢٥، ٣١؛ ١٤٨، ٣٠؛ ١٦٣، ٢٨؛

١٦٥، ٣٢؛ ١٦٩، ٢٧؛ ١٧١، ٣٠؛ ١٧٢،
٢، ٢٨؛ ١٧٣، ١٦، ٢٤، ٣٠؛ ١٧٩، ٣١؛
١٨٠، ٢٨، ٢٩، ٣٢؛ ١٨٤، ١٣، ٢٨؛
١٨٩، ١٦، ٣١؛ ١٩٢، ٢٥؛ ١٩٣، ٣، ٧،
٢٨؛ ٢٠٠، ٣٢؛ ٢١١، ٣١؛ ٢١٢، ٣،
٢٨؛ ٢١٧، ٢٥، ٣٢؛ ٢١٨، ١٣، ٣٠؛
٢٢٣، ٢٥؛ ٢٢٤، ٧، ٢٩؛ ٢٢٦، ١٣،
١٥، ٣١؛ ٢٢٩، ٣١؛ ٢٣٥، ٨، ٣٠، ٣١؛
٢٣٦، ١٢؛ ٢٣٧، ٢٨، ٣٢؛ ٢٣٩، ١٥،
٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٢؛ ٢٤٠، ٢، ٥، ١٢؛
٢٤٢، ٣، ٧، ٢٥، ٢٩؛ ٢٥٨، ١٩، ٣٢؛
٢٦٤، ١٧، ٢٤، ٢٧، ٣١؛ ٢٦٥، ٢٦،
٢٩؛ ٢٧٦، ٢٧؛ ٢٧٩، ٣١؛ ٢٨٠، ٢٨؛
٢٨١، ٣١؛ ٢٨٢، ١٠، ١١، ٣٢؛ ٢٨٥،
١٨؛ ٢٨٦، ٧؛ ٢٨٧، ٥؛ ٢٩٢، ٣٠؛
٢٩٥، ٣٠، ٣١؛ ٢٩٩، ٣٢؛ ٣٠٠، ١٢،
٢٠، ٢٥، ٣٠؛ ٣٠١، ١٢، ٢٦، ٣٣؛
٣٠٢، ١١، ٢٨؛ ٣٠٤، ٣١؛ ٣٠٥، ٢٦؛
٣٠٦، ٢٩، ٣٢؛ ٣٠٧، ١٨؛ ٣١٨، ٣٢؛
٣٢١، ١١، ٢١، ٢٤، ٣٠، ٣٢؛ ٣٢٣،
٢٥، ٣٢؛ ٣٢٤، ٢٨، ٣٠؛ ٣٢٩، ٢٩؛
٣٣٠، ٣٢؛ ٣٣١، ٣١؛ ٣٣٤، ٨؛ ٣٣٥،
٢٣، ٣٢؛ ٣٣٦، ٧، ١٠، ١٤؛ ٣٣٧، ١٣،
١٧، ٢١، ٢٧، ٣٠، ٣٢؛ ٣٣٨، ٥، ٢٩،
٣٢.
ماه بصره (نهاوند): ٢٤٧، ١٣.
ماه کوفه (دینور): ٢٤٧، ١٢.
ابن‌مبارک: ٣٠١، ٩.
مبرد، محمدبن یزید: ٢٥٢، ٣٠.
متز، آدام: ١٧٢، ٣١.
مجاهدبن سعید: ٢٢٤، ٥.
مجلسی، محمدباقر: ٢٧.
محمدبن ابی‌احمد، ابن ابی‌الحدید: ١٠٢،
٣١؛ ١٠٣، ٣١؛ ١٠٤، ٣٢؛ ١٠٦، ٢٧.
٣٠؛ ١١٢، ٣٠؛ ١١٣، ٢٨، ٣٢؛ ١١٤،
٢٨؛ ١١٥، ٣١؛ ١٣٩، ٣٣؛ ١٤٠، ٣٠.
محمد ابوالفضل ابراهیم: ١٠٢، ٣١.
محمدبن اسحاق: ٣٠٦، ٢٦.
محمدبن الحسین‌الفراء، ابویعلی: ٢١، ١٣؛
١٨٤، ٢٨؛ ٢٢٤، ٢٨؛ ٢٢٦، ٣٢؛ ٢٢٨،
٣١؛ ٢٢٩، ٧، ٢٩؛ ٢٤٠، ٢، ٤، ٨؛
٣٠٠، ٢٩؛ ٣٠١، ٢٦؛ ٣٠٢، ١١، ٢٨،
٣١؛ ٣٠٧، ١٨؛ ٣٢١، ١٢، ١٩، ٢٩،
٣٢؛ ٣٢٣، ٢٥، ٣٢؛ ٣٢٤، ٢٨؛ ٣٣٠،
٢٨، ٣٢؛ ٣٣١، ١٤، ٣٢؛ ٣٣٤، ٨؛
٣٣٧، ١٨، ٣١.
محمدبن حنفیه: ١٢٨، ٢٠.
محمدبن سعد، کاتب‌الواقدی: ٩١، ٢٩؛ ٩٨،
١٨، ٣٢؛ ٩٩، ٣٠؛ ١٠٠، ٢٨، ٣٠؛
١٠١، ٣٢؛ ١٠٢، ٣٠؛ ١٠٣، ٣٢؛ ١٠٥،
٣٠؛ ١٠٦، ٢٨، ٣١؛ ١٠٧، ٢٦، ٢٨؛
١١١، ٣٠؛ ١١٣، ٣٠؛ ١١٤، ٣١؛ ١٦٩،
٣٢؛ ١٧٠، ١٦، ٣٣؛ ١٩٩، ٧؛ ٢٠١، ٦؛
٢٥٠، ٢٩؛ ٢٦٦، ٢٦؛ ٢٦٧، ٢٨؛ ٢٦٨،
٦، ١٣، ٢١، ٣١؛ ٢٧٠، ٣١؛ ٢٧٢، ٣٢؛
٢٩٧، ٣١؛ ٣٢٢، ١٢، ٣٠، ٣٢.
محمدبن شعیب‌بن شابور: ٢٧٧، ٢٣.
محمدبن عبدالله (ص) پیغمبر اکرم: ١٥، ٢٧،
٢٩؛ ١٧، ١٠؛ ١٨، ٢٧؛ ١٩، ٤، ٢٢،
٢٤؛ ٢٧، ١١، ٢٧؛ ٣٣، ٢٩؛ ٣٩، ٢٧؛
٤١، ٩؛ ٤٦، ١٤؛ ٤٨، ٢٠؛ ٨٣، ١٣؛
٨٥، ٨؛ ٨٦، ٧؛ ٨٧، ٣؛ ٩٠، ٢٦؛ ٩١،
٦؛ ٩٢، ٢٤؛ ٩٧، ١٤، ١٧، ٢٠؛ ٩٨، ٨،
١٠، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤؛ ١٠٠، ٩، ٢١؛
١٠١، ٣؛ ١٠٢، ٤؛ ١٠٣، ٢١، ٢٧؛
١٠٥، ١٥؛ ١٠٦، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٥؛
١٠٧، ١٣؛ ١٠٨، ٢٤، ٢٦؛ ١١٣، ١٠؛
١١٤، ١٢، ١٥؛ ١١٥، ١٠، ١٢؛ ١١٨،
٢٣؛ ١١٩، ٤، ٥، ٦، ٩؛ ١٣٩، ٤، ٢٠،
٢١؛ ١٤٠، ٨، ٩، ١٥؛ ١٤١، ١٦؛ ١٥٥،
٦؛ ١٥٩، ١٢؛ ١٦٠، ٤، ١١، ١٧، ٣٠،
٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦؛ ١٦١، ٣، ٦، ٧، ٩،

١٠، ١٨، ٢٤، ٢٧؛ ١٦٢، ٢، ٦، ٩، ١١، ١٨، ٢٣؛ ١٦٣، ٤، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢؛ ١٦٥، ٨، ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٩؛ ١٦٦، ١، ٣، ١٠، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٣؛ ١٦٧، ١، ٥، ٦، ٧، ١٥، ١٦، ٢٤، ٢٨؛ ١٦٨، ١، ٣؛ ١٦٩، ٢٠، ٢٢، ٣٠؛ ١٧٠، ٢، ٣، ٢٠؛ ١٧٤، ٢٦؛ ١٨٠، ٦؛ ١٨٤، ٣؛ ١٨٦، ١٩؛ ١٨٧، ١٠، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٥؛ ١٨٨، ٥، ٨، ١٤، ١٨، ٢٠، ٢٢؛ ١٩٠، ٢٨؛ ١٩١، ١٩، ٢١؛ ١٩٢، ٦، ٧؛ ١٩٣، ٣، ٥؛ ٢١٦، ٢٠، ٢٦، ٢٧؛ ٢١٧، ١؛ ٢١٨، ٧، ٢٤؛ ٢١٩، ٢، ٣، ٤، ١٧؛ ٢٢٠، ٦، ٨، ١٠، ٢٦، ٢٧؛ ٢٢٣، ١٧، ٢١؛ ٢٢٤، ١؛ ٢٤٩، ٢٠، ٢٤، ٢٨؛ ٢٥١، ١٦؛ ٢٥٧، ١٢؛ ٢٥٨، ٦، ٩؛ ٢٥٩، ٦، ١٥، ٢٣، ٢٤، ٢٩؛ ٢٦٠، ٣، ٤، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣؛ ٢٦١، ٤، ١١؛ ٢٦٣، ١٣، ١٤، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٩؛ ٢٦٤، ٤، ٥، ٨، ١١، ١٢؛ ٢٦٧، ١٧، ٢٠، ٢٣؛ ٢٧٥، ١٣، ١٧، ٢٦، ٢٧، ٣٠؛ ٢٧٦، ١، ٣، ٧، ٩، ١٢، ١٥، ١٧، ١٩؛ ٢٧٧، ١، ٢، ٣، ٩، ١٢؛ ٢٧٩، ٤، ٧، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨؛ ٢٨٠، ١، ٣، ٧، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ١٨؛ ٢٨٢، ٢؛ ٢٨٤، ٢؛ ٢٨٥، ٧، ١١؛ ٢٩٤، ١٨، ٢٠؛ ٢٩٥، ٢٥؛ ٢٩٩، ٦؛ ٣٠٠، ٣٢؛ ٣٠٤، ٤؛ ٣٠٥، ٨، ١٥، ٢٠، ٢٦؛ ٣٠٦، ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١؛ ٣٠٩، ١٨، ٢٠؛ ٣١٠، ١٦؛ ٣١١، ١٠، ١٢؛ ٣١٢، ٨، ١٢، ١٧، ١٨، ٢٠؛ ٣١٣، ٥، ٧، ١٤، ١٨، ٢٣؛ ٣١٤، ٣، ٩؛ ٣١٥، ٧، ٨، ٢٦؛ ٣١٦، ١٧؛ ٣١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧؛ ٣١٨، ٤؛ ٣١٩، ١٢، ٢٦، ٢٩، ٣٠؛ ٣٢٠، ١، ٣، ٨؛ ٣٢٦، ٣؛ ٣٢٧، ٩، ١٩؛ ٣٢٨، ٩؛ ٣٢٩، ٩، ٢٣؛ ٣٣١، ٦؛ ٣٣٢، ٤، ٢٦؛ ٣٣٤، ٢٨؛ ٣٣٥، ١٠؛ ٣٣٦، ١٢، ١٨؛ ٣٣٧، ١٠؛ ٣٣٩، ١، ٦، ١٣، ١٤.

محمدبن عبدالرحمن الانصـــاری: ٣٣٣، ١٧؛ ٣٣٧، ١٧.

محمد عبدالهادی ابوریده: ١١٨، ٣١.

محمدبن عبیدالله ثقفی: ٢٧٨، ٤.

محمدبن علی اباجعفر (ع): ٣٠٧، ٢؛ ٣١٧، ٥.

محمدبن علی‌بن طباطبا (ابن‌الطقـطقی): ١٢٤، ١٦، ٣٠؛ ١٣٨، ٢٣، ٣٢؛ ١٧١، ١٠، ٢٩.

محمدبن عمر: ٣٠١، ٦.

محمد فواد عبدالباقی: ٨٥، ٢٩.

محمد محی‌الدین: ٤١، ٣١.

محمدبن مسلمه: ١٠٥، ٤؛ ١١٤، ٢٥.

محمدبن مکرم = ابن‌منظور.

محمدبن هشام: ٣٣٧، ٢٦.

محمدبن هشام‌بن اسماعیل مخزومی: ١٥٤، ٧.

محمدبن یزید: ١٤٨، ١٧، ١٩، ٢١.

محمدبن یوسف ثقفی: ١٣٦ ١٣؛ ١٤٨، ٧.

مختاربن ابوعبیده ثقفـی: ١٢٨، ١٩، ٢٢، ٢٥؛ ١٢٩، ٢٢، ٢٦؛ ١٣٠، ١، ٣.

مخرمة‌بن نوفل: ١٧٢، ٤.

مدائن: ٦٣، ٢٦.

مدیترانه: ٣٧، ٤، ١٦، ٢٢؛ ١٢٥، ٩؛ ١٢٦، ١٢.

مدینه: ١٩، ٢٢؛ ٣٧، ٢٣؛ ٣٨، ٢٥، ٢٩؛ ٤١، ١٤، ١٥، ١٨، ٢٣، ٢٥؛ ٤٢، ٢، ٥، ٧، ١١، ١٣، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢؛ ٤٣، ٢، ٣، ٦، ٩، ١١؛ ٩١، ٢؛ ١٠١، ٨؛ ١٠١، ٢٨، ٢٩؛ ١٠٢، ١٢؛ ١٠٣، ٤، ٥؛ ١٠٥، ١٢، ٢٥؛ ١٠٦، ٢٤، ٢٥؛ ١٠٧، ١؛ ١٠٩، ٦، ٩؛ ١١٦، ٢٤؛ ١٢٤، ١٥؛ ١٢٦، ٢١، ٢٤؛ ١٣٧، ١٠، ١٨؛ ١٣٩، ٢، ٣؛ ١٥٩، ١٢، ١٥، ٢١، ٢٢؛ ١٦٠، ٢، ١٨، ٢٠،

٢١؛ ١٦١، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٦؛ ١٦٢، ١٩، ٢٠؛ ١٦٦، ١٤، ٢٣، ٢٥؛ ١٧٢، ١٠، ١٢، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩؛ ١٧٤، ٨، ٩، ١٨، ٢٤؛ ٢٥٧، ١٧؛ ٢٥٨، ١٧، ٢١، ٢٣، ٢٧؛ ٢٥٩، ١٦؛ ٢٦٤، ٢؛ ٢٦٥، ٢؛ ٢٦٦، ٦؛ ٢٦٧، ١٧؛ ٢٨٠، ١٣؛ ٣٠٧، ٢٢؛ ٣٠٩، ١٦؛ ٣١٠، ١٦؛ ٣١١، ١٢؛ ٣١٣، ١٥، ١٨، ١٩؛ ٣٢٥، ٦.

سید مرتضی = علی‌بن‌الحسین علم‌الهدی.

مرج راهط: ١٢٨، ١٠؛ ١٢٩، ١٨.

مرو: ١٢٢، ١٦؛ ١٥٤، ١٩.

مروان‌بن‌الحکم: ١٠٦، ٢١، ٢٤؛ ١٠٧، ٢؛ ١٠٨، ٢١؛ ١٠٩، ١٦؛ ١١١، ٥؛ ١١٢، ١؛ ١١٣، ٩؛ ١١٩، ١٦، ١٧؛ ١٢٨، ٨، ١٠، ١٤، ١٨؛ ١٢٩، ١٨، ٢١؛ ١٤٠، ١١؛ ٢٨١، ٢٧؛ ٢٨٧، ١.

ابومریم: ١١٨، ٧.

مزاحم (غلام عمربن عبدالعزیز): ١٤٠، ٤.

مزدکیان: ٥٥، ٢٢؛ ٥٧، ١٤.

مزینه: ٢٧٧، ٥.

مسجدالحرام: ٣١٢، ٢٨.

مسعودی، علی‌بن‌الحسین‌بن‌علی: ٢٢، ٢؛ ٥٤، ٤؛ ٦٣، ٢٩؛ ٦٤، ٤، ٢٨؛ ١١٣، ١٧، ٢٠، ٢٣، ٣٣؛ ١١٨، ٢٨؛ ١٢٨، ٢٩، ٣١؛ ١٢٩، ٢٨؛ ١٣٢، ٢٧؛ ١٣٨، ٣١؛ ١٤٨، ٢٨؛ ١٤٩، ٣٠؛ ١٥٤، ٢٧، ٣٠؛ ٢٧٣، ١، ٢٧.

مسکن: ١١٦، ١٧؛ ١٣٢، ٢١، ٢٢؛ ٣٤٥، ٥.

ابومسلم خراسانی: ١٥١، ٢٢، ٢٣؛ ١٥٤، ١٨، ٢٠.

مسلم‌بن سعید: ١٤٩، ١٠، ١١.

مسلمةبن محارب: ٢٧٣، ٢٩.

مسلمةبن عبدالملک: ١٤٣، ٢٢؛ ١٤٤، ٥؛ ١٤٩، ٢، ٣.

مسلمةبن هشام‌بن عبدالملک: ١٥٤، ٨.

مصر: ١٦، ١٣؛ ٢٢، ٢٢، ٣٠؛ ٢٩، ٣١؛ ٣٢، ٢٢؛ ٣٣، ٣٢؛ ٣٧، ٣، ١٣، ١٦، ٢٨؛ ٣٨، ١، ٢، ٣٠، ٣١؛ ٣٩، ١٦؛ ٤١، ٢٦، ٣١؛ ٦٢، ٢٧؛ ٦٣، ١؛ ٦٥، ٦؛ ٦٧، ٢٢؛ ٦٩، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٤، ٢٠، ٢١؛ ٧٠، ٢٠، ٢٦؛ ٧٢، ٢٣؛ ٧٣، ١٨، ٢٠؛ ٧٤، ٦، ٧، ٩، ١٣، ٣٢؛ ٨٤، ٢٩؛ ٨٥، ٣٠؛ ٩٢، ٣٠؛ ٩٩، ٣٢؛ ١٠٢، ١٦؛ ١٠٣، ٣؛ ١٠٥، ٣، ٤؛ ١٠٧، ٤، ٢٦؛ ١١٣، ٨؛ ١١٧، ١٣، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٣؛ ١٢٣، ١١، ١٤، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٠؛ ١٢٤، ٢٧؛ ١٢٥، ٢١، ٥؛ ١٢٦، ٣؛ ١٢٨، ٣، ١٢؛ ١٣١، ٢٣؛ ١٣٦، ٨؛ ١٣٨، ٦؛ ١٣٩، ٩؛ ١٤١، ١٣؛ ١٤٨، ١٢، ٢٣؛ ١٥٠، ٧؛ ١٦٥، ٣١؛ ١٧٠، ٢٤؛ ١٧٣، ٣، ٢٨؛ ١٧٤، ١، ٢٨؛ ١٨٥، ١٢، ١٤؛ ١٩٢، ٢١؛ ١٩٤، ٤، ١٣؛ ١٩٥، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧؛ ١٩٦، ١، ٣، ٩، ١٠، ١٤، ٢٦، ٢٧؛ ١٩٧، ٥، ٧، ٢٠، ٢٥، ٢٧، ٢٩؛ ١٩٨، ١١، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨؛ ١٩٩، ٥، ٨، ١٣، ١٨، ٢٣، ٢٦؛ ٢٠٠، ٣، ٩، ١٥، ٢٠، ٢٤، ٢٦؛ ٢٠١، ١، ٧، ٨، ١٢، ١٦، ٢٦؛ ٢٠٢، ٤، ٨، ١٠، ١٩، ٢٧؛ ٢٠٣، ٢، ١٠، ١٥، ٢٠، ٢٧، ٢٧، ٣٠؛ ٢٠٤، ٣، ٤، ١٥، ١٨، ٢٠، ٣١؛ ٢٠٥، ٨، ١١، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣؛ ٢٠٦، ١، ١٠، ١٧، ٢٠، ٢٥، ٣٠؛ ٢٠٧، ١، ٥، ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٩، ٣٠؛ ٢٠٨، ٦، ١٢، ١٣، ١٩، ٢٣، ٢٤؛ ٢٠٩، ٢، ٣؛ ٢١٠، ٢١؛ ٢١١، ٦؛ ٢١٥، ١٧؛ ٢١٦، ١؛ ٢٢١، ٢٣؛ ٢٢٨، ٣٢؛ ٢٣٦، ٢٢؛ ٢٣٧، ٤، ٦، ٧، ١٧، ١٩، ٢٣؛ ٢٤٠، ١٩، ٢٥؛ ٢٤٢، ١٦؛ ٢٤٧، ٤٠.

مصعب‌بن زبیربن‌العوام: ١٢٨، ٢٤؛ ١٢٩، ١٣٠، ٢، ١٥؛ ١٣١، ٥، ٧، ١٧؛ ٢٦٤، ١٥؛ ٢٧١، ١٦.

مضر (قبیله): ٢٦٧، ٢، ٣.

مطلّب‌بن عبدمناف: ۴۵، ۲.
ابن‌مطیع: ۱۲۹، ۲۳.
معــاذبن‌جبل: ۱۹۳، ۶؛ ۲۲۰، ۲۴؛ ۳۱۸، ۴؛ ۳۲۹، ۲۳.
معاذبن معاذ: ۲۷۷، ۱۶.
معافر: ۱۹۲، ۸.
ابومعاویه (راوی): ۲۷۸، ۴.
معاویةبن ابی‌سـفیان: ۱۰۸، ۱۴؛ ۱۰۹، ۱، ۴؛ ۱۱۵، ۲۲؛ ۱۱۶، ۱، ۲، ۶، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶؛ ۱۱۷، ۳، ۵، ۱۰، ۲۹، ۳۱؛ ۱۱۸، ۱، ۲، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۶؛ ۱۱۹، ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۲۷؛ ۱۲۰، ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۲۱؛ ۱۲۱، ۵؛ ۱۲۲، ۲، ۱۷، ۱۸، ۲۷، ۲۸؛ ۱۲۳، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۶، ۲۸؛ ۱۲۴، ۶، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۲۵؛ ۱۲۵، ۲، ۸، ۱۴؛ ۱۳۶، ۲، ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۴؛ ۱۳۰، ۲۴؛ ۱۳۲، ۱۱؛ ۱۳۳، ۱۵؛ ۱۳۷، ۲، ۷؛ ۱۳۸، ۴؛ ۱۳۹، ۲۳؛ ۱۴۰، ۱۱؛ ۱۴۲، ۲۸، ۲۹؛ ۱۹۹، ۲؛ ۲۰۹، ۲۲؛ ۲۶۷، ۲۷؛ ۲۶۸، ۱، ۱۰، ۱۶؛ ۲۷۰، ۱۱، ۱۲؛ ۲۷۱، ۸، ۱۳؛ ۲۷۳، ۱۸، ۳۱، ۳۲؛ ۲۸۱، ۱۷، ۱۹، ۲۶؛ ۲۸۷، ۱.
معاویةبن یزید (معاویه دوم): ۱۲۷، ۲۶.
معتصم (عباسی): ۲۴۱، ۱۰.
معمر (راوی): ۱۶۹، ۱۹.
مغـان (منهـا): ۵۱، ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۶۰، ۲۱، ۲۲.
بنی‌مغیره (طایفه‌ای از مخزوم): ۹۰، ۲۴.
مغیرةبن شـــعبه: ۱۰۷، ۷، ۸؛ ۱۱۷، ۵، ۱۳، ۲۰؛ ۱۱۸، ۳، ۱۳؛ ۱۲۰، ۶؛ ۱۳۸، ۴؛ ۲۳۴، ۱؛ ۲۷۱، ۱۳.
مقـدسی، احمدبن محمد: ۲۳، ۲۷؛ ۱۴۵، ۲۶؛ ۲۶۹، ۲۷.
مقدسی، مطهّربن طاهر: ۲۶۷، ۳، ۳۰.
مقدونیان: ۵۱، ۱۶.
مقــریزی، تقــی‌الدین احمدبن علی: ۲۲، ۲۸؛ ۷۶، ۸۲؛ ۱۱۷، ۲۷؛ ۱۱۹، ۲۷؛ ۱۲۳، ۳۰؛ ۱۲۴، ۲۷؛ ۱۲۵، ۲۸؛ ۱۳۰، ۲۴، ۳۲؛ ۱۳۶، ۲۸؛ ۱۴۱، ۲۱؛ ۱۴۸، ۳۳؛ ۱۵۰، ۲۹؛ ۱۶۹، ۳۱؛ ۱۷۱، ۳۰، ۳۲؛ ۱۷۲، ۲، ۲۸؛ ۱۷۳، ۲۷؛ ۱۸۵، ۳۱؛ ۱۹۴، ۳، ۱۱، ۳۱؛ ۱۹۵، ۶، ۲۸، ۳۰؛ ۲۰۳، ۳۲؛ ۲۰۷، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۳۳؛ ۲۰۸، ۳، ۶، ۲۵، ۲۹؛ ۲۲۸، ۳۲.
مقنا: ۱۶۶، ۳۰؛ ۱۸۷، ۳۰.
مقــوقس: ۱۹۸، ۹، ۱۱، ۱۳؛ ۱۹۹، ۱۳؛ ۲۰۳، ۲۳.
مکران: ۲۴۷، ۷.
مکّــه: ۳۱، ۳۲؛ ۳۷، ۲۳؛ ۳۸، ۶، ۲۰؛ ۳۹، ۶، ۷، ۱۸، ۲۱، ۲۲؛ ۴۰، ۹، ۳۰؛ ۴۱، ۵، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱؛ ۴۲، ۱، ۱۴؛ ۴۳، ۹، ۱۱؛ ۹۱، ۸؛ ۱۲۸، ۲۴؛ ۱۲۹، ۶؛ ۱۳۱، ۹؛ ۱۵۹، ۱۲، ۱۴، ۲۱، ۳۰؛ ۱۶۰، ۵؛ ۱۶۱، ۶؛ ۱۶۵، ۸؛ ۲۲۰، ۱۱؛ ۲۲۳، ۲۱؛ ۲۵۱، ۲۰، ۲۲؛ ۲۵۹، ۷، ۱۱؛ ۲۶۳، ۲۸؛ ۲۶۴، ۲، ۲۲؛ ۲۶۵، ۲، ۶؛ ۲۶۷، ۱۷؛ ۳۰۹، ۱۵، ۱۸؛ ۳۱۰، ۱۶؛ ۳۱۲، ۸، ۱۰؛ ۳۱۳، ۴، ۱۸؛ ۳۱۴.
ملن(Milne): ۶۹، ۴، ۹، ۲۹؛ ۷۰، ۳۱؛ ۷۱، ۳۲؛ ۷۲، ۲۹؛ ۷۴، ۱۶، ۳۱؛ ۷۵، ۲۸، ۳۲؛ ۷۶، ۳۰، ۳۲؛ ۷۷، ۲۹؛ ۷۸، ۶، ۳۰؛ ۱۸۵، ۳۰.
منبج: ۲۴۹، ۱۸.
منذربن زبیر: ۱۲۷، ۱.
ابن‌منظور، محمدبن مکرم: ۲۲۹، ۳۰.
موریس (قیصر روم): ۶۲، ۱۰، ۱۲، ۱۴.
ابوموسی اشعری = عبداللهبن قیس؛
موسی‌بن‌جعفر، عبدصالح: ۳۰۳، ۷؛ ۳۰۵، ۱۹.
موسی‌بن طلحه: ۲۷۸، ۲۲، ۲۵؛ ۲۷۹، ۱.

موصـــل: ۱۱٦، ۱۷؛ ۱۲۸، ۲۱، ۲۳؛ ۱۳۳، ۲۸؛ ۲٤۷، ۳٦.
موفق‌الدین، عبدالله‌بن احمدبن محمدبن قـدامه: ۱۸٤، ۱۵؛ ۳۱٦، ۳۱؛ ۳۳۵، ۲۸، ۲۹.
مهران: ۵۰، ۵.
مهرجان قذف: ۲٤۷، ۱٦.
مهرگان: ۱۲۱، ٦، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱٤.
مهرود: ۲٤۵، ۳٦.
مهلب‌بن ابی‌صـــفره: ۱۳۰، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱٤؛ ۱٤۹، ٦؛ ۱۵۲، ۳، ۸؛ ۲۵۲، ۱۹.
میافارقین: ۲٤۷، ۲۹.
میمون‌بن مهران: ۳۱۷، ۸.

ن
ناعم (قلعه): ۱٦۲، ۱۵.
نافع‌بن الازرق: ۱۳۰، ٤.
نافع‌بن‌الحارث: ۲۵۲، ۲۵.
نافع اباعبدالله: ۲۷۸، ۱۱.
ابونائله = سلکان‌بن سلامت.
نجده: ۳۰۷، ۱۲.
نجـــران: ۹۱، ٦؛ ۱٤۳، ۲٦؛ ۱٦٤، ۲۷، ۲۸؛ ۱٦۷، ۵.
نجف: ۱۰۷، ۳۰.
نجفـی، شـیخ‌محمدحســـن: ۲۹۱، ۳۲؛ ۳۰۳، ۳۲؛ ۳۱٦، ۳۱.
ابن ابی‌نجیح: ۱۷۰، ۱؛ ۲۷۷، ٤.
نخیرخان (نخیرگان): ۳٦۵، ۲٤.
نخله: ۱۵۹، ۲۹، ۳۰.
ابن‌الندیم، محمدبن اسحاق: ۱۷، ۲٦.
نزار (قبیله): ۱۵۲، ۲، ۲٤، ۲۷؛ ۱۵٤، ۲.
نصحی، ابراهیم: ۷۸، ۳۲.
نصـــربن ســـیار: ۱۵۱، ۱٤، ۲۳؛ ۱۵۳، ۱۰؛ ۱۵٤، ۱۹.
نصیب (شاعر): ۱٤٤، ۱، ۸.
بنی‌نضیر: ۱٦۱، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱٦، ۲۲، ۲٦، ۲۸؛ ۱٦۲، ۲؛ ۳۱۳، ۲٤.
نطاة (قلعه): ۱٦۲، ۱۵.
نعمان‌بن ثابت ابوحنیفـــه: ۱۸۸، ۷؛ ۱۹۳، ۲۹؛ ۲۱۲، ۱؛ ۲۲۳، ۱٦؛ ۲۳۸، ٤، ۱۰؛ ۲٦۰، ۲۹؛ ۲۷۳، ۱۲، ۲۰، ۲۵؛ ۲۸۲، ۳۳؛ ۲۸٤، ۲۱؛ ۲۸۵، ۲٤؛ ۲۹٤، ۳٦؛ ۲۹۵، ۱۵؛ ۳۰۰، ۵، ۲۰، ۲۱؛ ۳۰۱، ۱۲؛ ۳۰۲، ۲۹؛ ۳۰٦، ۵، ۱۸؛ ۳۲۱، ۲٦، ۲۸؛ ۳۲٤، ۸، ۹، ۳۱؛ ۳۲۹، ۱۳؛ ۳۳۱، ۱۱؛ ۳۳۵، ۲۳؛ ۳۳٦، ۷، ۱٤، ۳۰؛ ۳۳۸، ۲، ۱۷.
نفیع‌بن ذویب: ۱۳۷، ۱۰.
نقیع: ۲۸۲، ۲۸.
نوفل‌بن عبدمناف: ٤۰، ۲.
نهـــاوند (ماه بصـــره): ۱۵٤، ۲۱؛ ۲٤۷، ۱۳؛ ۲۹۳، ۷.
نهر بارمانا: ۱۵۲، ۲۵.
نهربوق: ۲٤۵، ۳۲.
نهربین: ۲٤۵، ۳۳.
نهر جامع: ۱۵۲، ۲٤
نهر جوبر: ۲٤۵، ۱۲.
نهر خالد: ۱۵۲، ۲۵.
نهر درقیط: ۲٤۵، ۱۱.
نهر شجره: ۲۷۷، ۱۲.
نهر صله: ۲٤۵، ٤٦.
نهر قیس: ۲۷۷، ۱۲.
نهر مبارك: ۱۵۲، ۲۵.
نهر ملك: ۲٤۵، ۱۳؛ ۳٦۵، ۲۳.
نهروان: ۱۱۷، ۱؛ ۲٤۵، ٤۲، ٤۳، ٤۷.
نهرین: ۲٤۵، ۱۸؛ ۲۷۹، ۲.
نیکلسون: ۳۵، ۲۹، ۳۰.
نیل (رود): ٦۳، ۲.

و
وات (Watt.M): ۳۵، ۳۱.
الواثق: ۲٤۱، ۱۰.
واقـــدی، ابوعبدالله محمدبن عمر: ٤۱، ۲۹؛

۱۹۹، ۷؛ ۲۰۱، ۶؛ ۲۶۵، ۲، ۱۴؛ ۲۶۶، ۲۵؛ ۲۶۷، ۷.
وادی‌القـری: ۱۱۹، ۱؛ ۱۶۳، ۱۷، ۲۱، ۲۵، ۲۶؛ ۱۶۴، ۱، ۹، ۱۲، ۱۷؛ ۱۶۵، ۴؛ ۱۸۷، ۱۷.
واسپوهران: ۵۰، ۱۹.
واسط: ۱۵۲، ۲۳.
والرین (قیصر روم): ۵۳، ۶.
والنس: ۷۷، ۱.
وردان: ۱۳۳، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۰؛ ۱۹۹، ۲، ۳.
وسـت (West.L.): ۷۴، ۳۱، ۳۲؛ ۷۵، ۳۱؛ ۱۸۵، ۳۱.
وکیع‌بن‌الجراح: ۳۰۱، ۶.
وطیح (قلعه): ۱۶۲، ۱۵، ۲۳.
ولس (Wells.H): ۷۱، ۳۰، ۳۱؛ ۷۲، ۲۲.
ولگاش: ۵۴، ۲.
ولفنسون، اسرائیل ابوذئیب: ۴۲، ۳۱.
وندال: ۷۱، ۲۱.
ولهـوزن (Wellhausen.J): ۲۴،۲۷؛ ۱۲۰، ۳۲؛ ۱۱۸، ۳۰؛ ۱۴۶، ۱۵، ۳۱؛ ۱۴۷، ۳۱؛ ۲۷۱، ۲۶.
ولیدبن رفاعه: ۱۵۰، ۴.
ولیدبن صالح: ۲۳۵، ۲۱.
ولیدبن عبدالملك: ۱۳۷، ۱۰؛ ۱۳۹، ۳؛ ۱۴۰، ۱۲؛ ۱۴۹، ۲۲؛ ۱۷۴، ۲؛ ۲۸۱، ۲۸، ۲۹.
ولیدبن عقبةبن ابی‌معیط: ۱۰۷، ۴، ۱۰، ۲۲، ۲۳؛۱۱۴، ۳.
ولیدبن هشام‌بن مغیره: ۱۷۱، ۱۸.
ولیدبن یزیدبن عبدالملك: ۱۵۳، ۲۶؛ ۱۵۴، ۲، ۴، ۱۴.

ه

هارون‌الرشید: ۱۷، ۳۰؛ ۲۱۲، ۲۴.
هاشم‌بن عبدمناف: ۳۹، ۲۴؛ ۴۰، ۱؛ ۱۰۸، ۶.
بنی‌هاشـم: ۳۹، ۲۴؛ ۱۰۸، ۴، ۵، ۱۳؛ ۳۰۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۹؛ ۳۰۷، ۹، ۱۰، ۱۲؛ ۳۱۲، ۲۳، ۲۸.
هانی‌بن‌هانی: ۱۵۱، ۱.
ابن هبیره = عمربن هبیره.
هجر: ۱۶۷، ۱۵، ۱۹، ۲۱؛ ۱۸۷، ۱۳، ۲۲.
هخامنشیان: ۵۷، ۲۴؛ ۶۳، ۳؛ ۲۱۷، ۲۸.
همدان: ۶۳، ۲۶؛ ۲۴۷، ۱۴.
هرقل: ۶۵، ۵.
هرمزان: ۱۷۱، ۲۳، ۲۴، ۲۷؛ ۱۷۲، ۱، ۲؛ ۲۶۵، ۲۳؛ ۲۷۹، ۳.
هرمزجرد: ۲۴۵، ۲۵.
هرمزد: ۴۵، ۱۳؛ ۶۱، ۲۳؛ ۶۲، ۹.
هرموگنس: ۶۱، ۱۲.
ابوهریرةالدوسـی (راوی): ۱۰۴، ۲۵؛ ۱۶۹، ۲۸؛ ۱۷۱، ۴، ۸؛ ۳۱۴، ۲۹.
ابن‌هشام = عبدالملك ابومحمد.
هشام‌بن اسماعیل دمشقی: ۲۷۷، ۲۳.
هشام‌بن عروه: ۲۷۶، ۱.
هشـام‌بن عبدالملك: ۱۴۹، ۲۲، ۲۳؛ ۱۵۰، ۹؛ ۱۵۱، ۹؛ ۱۵۲، ۱۶؛ ۱۵۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۶؛ ۱۵۴، ۲، ۸.
هشام‌بن محمد: ۶۳، ۲۵.
هُشیم (راوی): ۲۷۵، ۲۷.
هند: ۳۷، ۳، ۶، ۱۹، ۲۷؛ ۲۷۶، ۲۹.
هوازن (قبیله): ۱۶۵، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۸.
هوتسمه: ۴۶، ۲۸.
هیاطله (هونهای سفید): ۵۴، ۱.
هیت: ۳۱۲، ۱۰.
هیکل، محمدحسین: ۳۹، ۲۷؛ ۳۱۲، ۳۱.

ی

یاسمی، رشید: ۴۹، ۳۲.
یاقـوت‌بن عبدالله حموی: ۳۶، ۳۲؛ ۳۹، ۲۷؛ ۱۶۳، ۲۹؛ ۱۶۴، ۱۴، ۳۱، ۳۲؛ ۱۶۷،

٣١؛ ١٩٤، ٢٨؛ ١٩٥، ٢٨؛ ٢١٢، ٣١؛ ٢١٦، ٣٢؛ ٢٧٦، ٢٨.

یثرب: ٣١، ٣٢.

یحیی‌بن آدم‌القرشی، ابوذکریابن سلیمان: ١٨، ١٢، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٣٠، ٣٢؛ ١٩، ٧؛ ١٤٦، ٣٢؛ ١٨٠، ١٦، ٢٨، ٣١، ٣٢؛ ٢١١، ١؛ ٢٢٢، ٢٩؛ ٢٢٧، ٣١، ٣٢؛ ٢٣٤، ١؛ ٢٣٦، ١٥؛ ٢٥٠، ٣٠، ٣١؛ ٢٧٧، ٣١؛ ٢٧٨، ١٨، ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٣؛ ٢٧٩، ٣٠؛ ٢٨٠، ٣٠؛ ٢٩٢، ٢٩؛ ٣٠١، ٤، ٢٧؛ ٣٢٠، ٢٤.

یحیی‌بن ایوب: ١٩٩، ١.

یحیی‌بن الحکم‌بن ابی‌العاص: ١٣٠، ١٦.

یحیی‌بن خالد: ٢٤١، ٣.

یرموک: ٣٦٥، ١٠؛ ١٩٠، ٢.

یزدگرد سوم: ٤٦، ١٩؛ ٦٥، ٣٦.

یزیدبن ابی‌حبیب: ١٩٧، ٣؛ ١٩٨، ٨، ٢٤؛ ١٩٩، ١٢؛ ٢٠٠، ٧؛ ٢٠٢، ٢١؛ ٢٠٥، ٧.

یزیدبن ابی‌سفیان: ١٣١، ٤.

یزیدبن عبدالملک: ١٤٧، ٢٤، ٢٧؛ ١٤٨، ٢، ٥، ٨، ٩؛ ١٤٩، ١٦، ١٩؛ ٢٧٠، ٩.

یزیدبن ابی‌علاقه: ٢٠٠، ١٥.

یزیدبن ابی‌مسلم: ١٤٨، ١٢، ١٥، ٢٠، ٢٢.

یزیدبن معاویه: ١٢٢، ٢٢؛ ١٢٤، ١٥؛ ١٣٦، ١٣، ١٧، ٢٤؛ ١٣٧، ٤، ٥، ٨، ١١، ١٣، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٦؛ ١٣٨، ١، ٥، ١٦؛ ٢٧٠، ١٢؛ ٢٧١، ١٥.

یزیدبن مهلب: ١٣٨، ١٦؛ ١٣٩، ١٠، ١٤؛ ١٤٠، ٢١، ٢٧؛ ١٤٨، ٣٦؛ ١٥٢، ٧.

یزیدبن ولیدبن عبدالملک: ١٥٤، ١٠.

یعقوب‌بن ابراهیم، ابویوسف: ١٧، ٢٩، ٣٢؛ ١٨، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٣١؛ ١٩، ٦، ٧؛ ٨٤، ٢٨؛ ٩٨، ٢٩؛ ٩٩، ٣١؛ ١٣٣، ٢١، ٣٢؛ ١٣٧، ٢٣؛ ١٤١، ٣٢؛ ١٤٤، ١٤، ٣٢؛ ١٦٥، ٣٢؛ ١٧٠، ١، ١٤، ٢٨، ٣٢؛ ١٧١، ٣٠؛ ١٨٠، ٢٨؛ ١٨٨، ٢٥، ٣٢؛ ١٨٩، ٢٩، ٣٢؛ ١٩٢، ٢٩؛ ٢٠٩، ٢٥؛ ٢١٢، ٢٤، ٢٦؛ ٢١٣، ٣١؛ ٢١٨، ٣١؛ ٢٢٠، ٣١، ٣٢؛ ٢٢١، ١؛ ٢٢٢، ٦، ٣٠؛ ٢٢٣، ٣١؛ ٢٣٥، ٣٠؛ ٢٤٩، ٣١؛ ٢٥٠، ٢٩؛ ٢٥٩، ٣٠؛ ٢٦٣، ٣٢؛ ٢٦٤، ٧، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٢؛ ٢٧٥، ٣١؛ ٢٧٦، ٢٦، ٢٨؛ ٢٧٧، ٣٠؛ ٢٧٩، ٢٩؛ ٢٩٢، ٢٩؛ ٢٩٤، ٣٢؛ ٢٩٧، ٢٦، ٢٧، ٣١؛ ٣٠٦، ٢٣، ٣١؛ ٣٠٧، ٢٩؛ ٣١٥، ٣٢؛ ٣٢٠، ٢٤؛ ٣٢٤، ٩، ٣١؛ ٣٢٨، ٣٢؛ ٣٢٩، ٢٨؛ ٣٣٠، ٢٨؛ ٣٣٢، ٣٢.

یعقوبی، احمدبن واضح: ٢٢، ٢؛ ٢٣، ٢٤؛ ٤٦، ٢٧؛ ١٠٧، ٣٠؛ ١٠٨، ٣٣؛ ١٠٩، ٢٩؛ ١١٢، ٣٢؛ ١٢١، ٢٩؛ ١٣٧، ٢٩؛ ١٩٢، ٢٧؛ ٣٦٧، ٢، ١٣، ٢٩.

ابویعلی = محمدبن‌الحسین الفراء.

یمامه: ٢٤٧، ٤٣؛ ٢٧٦، ١٣؛ ٢٨٠، ١٦.

یمن: ٣١، ٣٠؛ ٣٦، ٢٢، ٢٣، ٢٣، ٢٦؛ ٣٨، ٥، ٦؛ ٣٩، ٨، ١٥، ٢٦؛ ٤٠، ٢، ٥، ٢٢؛ ٤٢، ١٢؛ ١٣٦، ١٣؛ ١٤٨، ٦، ٧؛ ١٥٤، ٢؛ ١٩١، ٢١؛ ١٩٢، ٧، ٨؛ ١٩٣، ٤، ٦؛ ٢٤٧، ٤٢؛ ٢٦٦، ٢٥؛ ٢٦٧، ٢؛ ٢٧١، ٩؛ ٣١٤، ٩؛ ٣١٨، ٤.

ینبع: ٢٧٨، ١٩.

یوحنا (وزیر): ١٣، ١٨.

یور (Ure): ٥٤، ٣٠؛ ٦٨، ٣١، ٣٢؛ ٧٠، ٢٩؛ ٧١، ٢٢، ٣١؛ ٧٣، ٢٦.

یوسف (پیغمبر): ٢١٥، ١٨.

یوسف‌بن عمر ثقفی: ١٥٢، ١٩؛ ١٥٣، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٨؛ ١٥٤، ١٤.

یوسف‌بن عمر، ابن‌عبدالبر: ١٠٧، ٢٦؛ ١٢١، ٣١.

یوم‌العطش: ١٥١، ٨.

یونان: ٦٤، ٢٢؛ ٦٨، ٢١؛ ١٧٣، ٣، ٢٨؛

۱۷٤، ۱: ۱۸۵، ۹.
یونس (راوی): ۳۷۵، ۲۷.
یهود: ۳٤، ٤: ٤۱، ۲۳: ٤۳، ۲، ٤، ۱۱: ٤۳، ٦: ٦۲، ۲٤: ۷٦، ٦: ۹۰، ۲۱: ۹۱، ٥، ۱۰، ۱۱، ۱٦: ۱۱۹، ۱: ۱٦۰، ۲۰، ۲۱: ۱٦۳، ۸، ۹، ۱٥: ۱٦۷، ۱٥: ۱۸۵، ۱٤.

یخ برگشت

در این زمینه سروش منتشر کرده است:

بانکداری بدون بهره، نجات‌الله صدیق. ترجمه و اقتباس اکبر مهدی پورعطاآبادی. ۲٤۸ صفحه، ۲۵۰ ریال.

کوچك زیباست(اقتصاد با ابعاد انسانی)، ای. اف. شوماخر. ترجمهٔ علی رامین. ۲۵۰ صفحه، ۳۰۰ ریال.

شماره ثبت ۵۹۹۸
رده‌بندی
تاریخ ۱۳۶۵/۱/۲۴